

UNIVERSITÉ DE GENÈVE

FACULTÉ DE THÉOLOGIE

LE DÉSIR ET LA TENDRESSE

Sources et histoire d'une éthique chrétienne de la sexualité et du mariage

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE
DE L'UNIVERSITÉ DE GENÈVE
POUR OBTENIR LE GRADE DE DOCTEUR EN THÉOLOGIE

par

Eric FUCHS
de
Genève

Thèse N° 555

LABOR ET FIDES
GENÈVE
1978




Digitized by the Internet Archive
in 2026

LE DÉSIR ET LA TENDRESSE

LE DÉSIR
ET LA TENDRESSE

THÈSE

PRÉSENTÉE À LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE
DE L'UNIVERSITÉ DE MONTREAL
PAR M. GUY-ROBERT LEBLANC

1971

LES ÉDITIONS

DE

LA SÉRIE

THÈSE 17-88

LAURENCE DE MONTREAL

1971

1971

DU MÊME AUTEUR :

- *Etre chrétien*, Labor et Fides
- *La deuxième épître de Pierre et l'épître de Jude*
(en collaboration avec P. Reymond) C.N.T. (à paraître)
- Edition et introduction de Jean CALVIN, *La vraie façon de réformer l'Eglise*, Labor et Fides

LE DÉSIR ET LA TENDRESSE

Sources et histoire d'une éthique chrétienne de la sexualité et du mariage

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE
DE L'UNIVERSITÉ DE GENÈVE
POUR OBTENIR LE GRADE DE DOCTEUR EN THÉOLOGIE

par

Eric FUCHS
de
Genève

Thèse N° 555

LABOR ET FIDES
GENÈVE
1978

La Faculté de théologie, sur le préavis d'un jury composé de MM. les Professeurs Pierre Bonnard (Lausanne), André Dumas (Paris), François Bovon et Gabriel-Ph. Widmer, autorise l'impression de la présente thèse, sans exprimer d'opinion quant aux propositions qui y sont énoncées.

Université de Genève, le 8 novembre 1978

Le Doyen :

François BOVON

Thèse N° 555.



Tous droits de traduction, de reproduction ou d'adaptation en quelque langue et de quelque façon que ce soit, réservés pour tous pays

© 1979 by Edition Labor et Fides
1, rue Beauregard CH-1204 Genève

Diffusion pour la France:
Librairie Protestante, 140, bd Saint-Germain, 75006 Paris

TABLE DES MATIÈRES

	<i>Pages</i>
INTRODUCTION	1
CHAP. I. SIGNIFICATIONS HUMAINES DE LA SEXUALITÉ	5
1. Le contrôle symbolique de la sexualité	7
2. Sexualité et parole.	16
a) Les « évidences » de la physiologie	16
b) Les élaborations de la culture	19
c) La loi du langage et l'humanisation de la sexualité	23
3. Conclusion.	27
CHAP. II. L'HOMME ET LA FEMME A L'IMAGE DE DIEU:	
LA THÉOLOGIE BIBLIQUE DE LA SEXUALITÉ	29
1. L'ordre de la différence: la sexualité entre la vie et la mort	31
2. Au commencement, l'altérité	37
a) « Ce que Dieu a uni »: l'enseignement de Jésus	37
b) La merveille et le tragique: l'enseignement de l'Ancien Testament	41
c) Etre son corps: l'enseignement de Paul	46
3. Conclusion.	50
CHAP. III. L'AMOUR ET L'INSTITUTION:	
LA THÉOLOGIE BIBLIQUE DU MARIAGE	53
1. Le mariage selon l'Ancien Testament	54
2. Le mariage selon le Nouveau Testament	58
a) L'enseignement de Jésus.	58
b) L'enseignement de la tradition apostolique.	62
1. Les évangélistes	63
2. L'apôtre Paul.	68
3. La tradition paulinienne	72
3. Conclusion.	77
CHAP. IV. LE CHRISTIANISME ET LA SEXUALITÉ:	
UNE HISTOIRE AMBIGUË.	79
1. L'Eglise ancienne et la sexualité (jusque vers 250 env.)	81
2. L'Eglise ancienne et le droit conjugal	90

3. Le « oui, mais » de la grande tradition patristique à l'égard du mariage et de la sexualité (iv ^e et v ^e siècles)	94
4. Saint Augustin et la tradition morale médiévale	112
a) Sexualité et concupiscence.	113
b) Les fins du mariage.	114
c) Le mariage comme sacramentum	115
5. L'évolution du droit conjugal du iv ^e siècle à la fin du Moyen âge	127
6. La Réforme et le protestantisme.	133
7. En Occident désormais il y a deux morales chrétiennes différentes	147
a) La morale catholique	148
b) La morale protestante	155
8. Conclusion.	167

CHAP. V. L'HOMME ET LA FEMME: UNE HUMANITÉ A FAIRE.

RÉFLEXIONS ÉTHIQUES	171
1. La signification humaine de la sexualité: une interprétation théologique	172
2. Le couple est l'horizon de la sexualité	175
a) La fidélité.	176
b) La liberté	179
c) La conjugalité	182
Note additionnelle: Et l'enfant?	187
3. Valeur spirituelle de l'érotisme	189
4. Conclusion.	202

<i>ÉPILOGUE: Le double combat de l'éthique chrétienne</i>	205
---	-----

<i>EXCURSUS: Note sur l'homosexualité</i>	211
---	-----

<i>THÈSES.</i>	215
------------------------	-----

<i>BIBLIOGRAPHIE</i>	227
--------------------------------	-----

<i>INDEX NOMINUM</i>	239
--------------------------------	-----

<i>INDEX BIBLIQUE</i>	243
---------------------------------	-----

<i>INDEX THÉMATIQUE</i>	247
-----------------------------------	-----

Introduction

Ce qu'on va lire résulte, pour nous, d'une protestation et d'une conviction. La protestation d'abord: il y a longtemps que nous supportons mal ce qu'on appelle « la morale chrétienne ». Comme croyant venu à l'Évangile par saint Paul d'abord, puis comme pasteur, nous n'avons cessé de nous demander, d'abord timidement puis de plus en plus nettement, au fur et à mesure en particulier que nos expériences pastorales nous convainquaient, à la vision des désastres engendrés par ladite morale, du bien-fondé de notre protestation, comment on osait encore qualifier de chrétien cet enseignement si étranger à l'esprit des textes du Nouveau Testament. Par quelle mystérieuse alchimie l'Évangile libérateur du Christ, lequel savait accueillir sans préalable tous les meurtris de la vie, s'était-il transformé en exigences morales aussi culpabilisantes? A force de devoir aider des hommes et des femmes que leur éducation chrétienne laissait entravés de mille liens incertains, on en vient un jour à se dire qu'il serait temps d'aller y voir d'un peu plus près et de ne pas laisser aux seuls adversaires du christianisme le soin de s'en prendre à ce qu'ils appellent si commodément « les tabous de la morale judéo-chrétienne ». Après tout, c'est aux chrétiens eux-mêmes qu'il appartient d'abord de dénoncer les erreurs de l'Eglise.

Ce livre est donc né d'une interrogation naïve, consécutive elle-même de la constatation que la distance entre la foi originelle et sa traduction en termes de morale n'était plus supportable. Et d'un agacement à constater qu'aux silences gênés des uns répondait l'apologétique tous azimuts des autres. Or l'apologétique ne nous intéresse pas, et cet essai n'a sûrement pas pour but de justifier à tout coup le christianisme, mais le silence gêné laisse les chrétiens dans un désarroi croissant, alors même que la tradition biblique est riche d'un sens et d'une promesse capables de répondre aux questions de ce temps. Notre point de départ est pastoral: nous ne sommes pas entré dans la question avec la sérénité objective du savant, mais avec la passion un peu rogneuse de celui qui demande des comptes. Toutefois cette protestation n'est évidemment que la face polémique d'une conviction théologique que ce travail voudrait vérifier: la tradition biblique, pour autant qu'on accepte le risque théologique d'en faire une lecture qui prenne au sérieux les questions et les découvertes des sciences humaines, a la capacité de refonder une éthique chrétienne de la sexualité vraiment libératrice.

« Libératrice », voilà le grand mot lâché! La conclusion obligée de tout livre moderne sur la sexualité. Nous avons dit ne pas vouloir nous livrer à une apologétique de la morale chrétienne, mais ce n'est pas, à l'inverse, pour prendre à notre compte n'importe quel discours, fût-il moderne. Il ne s'agit pas de se mettre au goût du jour, et de parler désormais de libération sexuelle puisque tout le monde en parle. Ce qui nous anime, c'est la conviction théologique que la source de notre

connaissance morale n'est ni dans la science, ni dans la conscience ou la « praxis » de l'homme moderne, mais dans la révélation du sens de l'existence humaine dans la vie de Jésus de Nazareth telle qu'elle nous a été transmise par la tradition biblique. Cette conviction est donc immédiatement polémique, elle met en cause le discours moral sexologique dominant, une nouvelle idéologie de la société « libérale avancée »; si la morale chrétienne a souvent occulté l'Évangile, ce discours sexologique, sous toutes les formes, multiples, qu'il revêt, occulte l'homme lui-même. Il n'est pas possible, on n'a pas le droit de laisser croire que cette nouvelle morale sans interdit (qu'on dit!) est libératrice. C'est simplement un mensonge: il suffit de regarder autour de soi, mais mieux encore il faut regarder à l'Évangile. Qu'il soit donc clair que notre combat pour le renouvellement de l'éthique chrétienne n'a rien à voir avec une quelconque complaisance à l'égard de la morale de la « libération sexuelle ».

Notre motivation est double: pastorale et théologique. La première justifie l'autocritique dont ce livre témoigne à l'égard des diverses traditions morales chrétiennes; la seconde explique pourquoi, en polémique souvent pointue avec l'idéologie à la mode, nous voulons revenir à la tradition biblique comme à la source même de notre connaissance éthique. Ce faisant, nous ne faisons pas œuvre d'historien, ou d'archéologue, mais de théologien, confessant avec toute l'Eglise que la Parole de Dieu trouve son lieu privilégié et normatif dans ce témoignage de la tradition biblique.

Entre ces deux pôles, une éthique est-elle possible? Certes, mais pour autant qu'on n'attende pas de celle-ci un catalogue de recettes destinées à s'éviter le risque de l'engagement personnel libre. Nous avons bien la prétention d'écrire un livre d'éthique, mais on n'y trouvera pas de discussions des problèmes habituellement traités par les ouvrages de sexologie ou de casuistique, ni de conseils sur la bonne manière, ou la manière permise, de faire l'amour. Il est beaucoup plus urgent, nous semble-t-il, de dire sur quels enjeux fondamentaux l'éthique de la sexualité et du mariage se joue. Car ce qui manque cruellement aujourd'hui, ce ne sont certes pas les livres de recettes, mais c'est la conviction qu'il y a encore un sens à faire la cuisine...

C'est à ces enjeux fondamentaux que nous avons voulu consacrer notre recherche. C'est de cela, et de rien d'autre, que parle ce livre. Car entre le désir et la tendresse s'ouvre un chemin d'humanisation, où la tendresse, qui est reconnaissance émerveillée de l'altérité de l'autre, dit le sens du désir, et où le désir, qui est force de vie et don de la joie, se donne comme la source de toute tendresse possible. C'est ce chemin d'humanisation que nous voudrions essayer de parcourir.

* * *

Il nous faut dire encore un mot sur les limites de notre tentative. Nous avons fait, tout au long de notre parcours, des choix méthodologiques dont voici les plus significatifs:

— Dans le chapitre I, sur les « significations humaines de la sexualité », nous avons choisi pour notre dialogue avec les sciences humaines deux points de vue particuliers, et donc limités: la question du contrôle social de la sexualité par les rites symboliques (approche de type sociologique et ethnologique) et celle de la signification que le langage, celui de la culture et celui de l'inconscient,

donne à la sexualité. C'est dire le type d'interrogation auquel nous nous intéressons, et c'est dire par là les limites de ce dialogue avec les « sciences de l'homme ».

— Les chapitres II et III, consacrés à l'étude de la tradition biblique, ne prétendent pas résoudre tous les problèmes exégétiques posés par les textes; notre intérêt étant d'abord d'ordre éthique, nous avons certes tenu compte des travaux les plus récents dans le domaine historique et critique mais pour en dégager les éléments d'une normative morale, problème qui, il faut bien le dire, intéresse en général peu les exégètes professionnels! C'est que notre regard n'est pas le même: nous allons au texte avec une intention particulière, qui est de faire réagir ces textes devant les questions éthiques du lecteur contemporain. S'il s'agit bien entendu d'abord de comprendre le sens de ces textes bibliques, nous ne pouvons en rester là, il faut aller jusqu'à cette confrontation critique. Là encore, c'est dire notre partialité et nos limites.

— Notre chapitre IV historique est également fragmentaire. Pas question de faire le tour du problème, l'abondance extraordinaire des documents défiant nos capacités. Nous avons donc choisi pour chaque période de l'histoire de l'Eglise une figure significative, représentant la position éthique de son temps, avec ses questions, sa problématique et ses difficultés: Clément d'Alexandrie (fin du II^e et début du III^e siècle), Grégoire de Nysse et Augustin (IV^e siècle oriental et occidental), le même Augustin et Hugues de Saint-Victor (le Moyen Age), Luther et Calvin (XVI^e siècle). Ce parti-pris est évidemment discutable, d'abord parce qu'on aurait pu bien sûr proposer d'autres figures, et ensuite parce que l'histoire des pratiques morales ne correspond pas à l'histoire des idées sur la morale. Il faut donc quelque peu relativiser notre représentation, car ce que nous avons surtout cherché à comprendre, plus que la réalité des pratiques chrétiennes au cours de l'histoire, c'est le pourquoi d'une évolution qui a conduit l'éthique chrétienne si loin de ses sources évangéliques. Or sur ce point l'apport des théologiens a été décisif.

Enfin, dans notre dernier chapitre, nous avons avant tout voulu préciser sur quels enjeux se jouait la crédibilité d'une éthique chrétienne de la sexualité et du mariage. Nous nous sommes, là encore, volontairement refusé à entrer dans des débats techniques, quasi casuistiques. Pour nous, une fois précisés les grands axes de l'éthique chrétienne, le reste est affaire personnelle: par la grâce de Dieu, tout homme, toute femme, est absolument spécifique, et la manière dont il va vivre les exigences et les émerveillements de la rencontre amoureuse absolument spécifique également. C'est pourquoi nous nous refusons à traiter de cas particuliers; ceux-là appartiennent au dialogue interpersonnel, et nullement à l'anonymat d'un texte écrit.

Ces limites précisées, sans compter celles que le lecteur découvrira lui-même, nous osons espérer que cet essai ne témoignera pas trop maladroitement des convictions de son auteur, à savoir qu'une éthique chrétienne renouvelée est une issue, sinon la seule, à la démoralisation profonde qui caractérise la fin de ce siècle.

On nous permettra, au terme de cette introduction, de remercier ceux qui ont permis à ce livre de voir le jour. D'abord, tous mes amis du Centre Protestant d'Etudes, et d'ailleurs, qui m'ont encouragé en m'assurant que cette recherche leur était nécessaire et qu'elle leur importait. Puis ceux qui ont bien voulu lire mon travail et me faire d'utiles critiques sur le fond comme sur la forme. Je pense en particulier aux membres du jury de thèse et aux professeurs de la Faculté

de Théologie de Genève: Pierre Bonnard (de Lausanne), André Dumas (de Paris), qui s'est associé dès le début à cette recherche et m'y a encouragé, François Bovon, Olivier Fatio et Gabriel Ph. Widmer; je pense à mes chers amis et amie: Béatrice Perregaux, de la Faculté des Lettres, Pierre Reymond, François Vouga et Marc Faessler, qui m'ont confirmé qu'il n'est d'authentique travail intellectuel et théologique que communautaire. Mes remerciements également à M^{me} Marguerite Ravex-Nicolas qui a assuré, avec sa compétence habituelle, la mise au point dactylographique de mon manuscrit, et à Philippe Gilliéron qui s'est occupé avec amitié de sa présentation graphique.

Il m'est agréable de remercier également, pour leur aide financière, le Fonds national de la recherche scientifique, qui m'a octroyé autrefois une bourse d'études d'une année et demie, l'Université de Genève, qui, par une subvention, a contribué à l'édition de ce livre, et la Société auxiliaire de la Faculté autonome de Théologie, dont la générosité a permis à ce travail de voir le jour dans de bonnes conditions financières.

Significations humaines de la sexualité

Pour que notre tentative de reformuler les termes d'une éthique chrétienne de la sexualité et du mariage ait quelque chance d'aboutir, il faut d'abord reconnaître le contexte dans lequel cette tentative est faite. Si en effet, comme théologien, nous sommes contraint de nous confronter prioritairement à la Parole de Dieu telle qu'elle s'atteste dans le témoignage de la tradition biblique, il n'est certes pas indifférent de savoir dans quel contexte cette confrontation a lieu, car la théologie n'est pas la mise en forme rationnelle de vérités éternelles, mais la confrontation critique de la prédication de l'Eglise avec son fondement scripturaire. Mais que serait une prédication inattentive à la réalité culturelle, sociale, contingente de l'homme à qui elle s'adresse?

Si toute éthique doit dire clairement au nom de quoi elle prend le risque d'une parole (ce sera l'objet de nos deuxième et troisième chapitres), elle doit aussi clairement reconnaître le contexte dans lequel elle parle, ne serait-ce que pour être honnête avec ses propres présupposés! Mais aussi, plus fondamentalement, parce que l'éthique naît de la distance qu'une société humaine constate, et que du coup elle cherche à combler, entre sa situation de fait et les justifications qu'elle donne aux valeurs et aux normes morales qu'elle défend. C'est toujours la situation qui met en question, plus ou moins brutalement, les valeurs morales admises. C'est elle qui fixe l'ordre du jour! L'éthique est donc déterminée, dans un premier temps au moins, par la situation contextuelle. Ensuite cependant, il faudra que les valeurs ainsi mises en question, pour autant qu'elles ne soient pas totalement disqualifiées, exercent à leur tour leur fonction critique sur les pratiques spontanées ou nouvelles, pour qu'un nouvel équilibre soit possible entre pratique et normes, qui rende au groupe social comme aux personnes une certaine sécurité.

En éthique chrétienne, il en va de même: les questions de l'homme d'aujourd'hui, ou plus exactement les questions que la situation de notre société sécularisée pose à l'homme d'aujourd'hui, chrétien ou non, ébranlent profondément la manière dont l'Eglise, les Eglises, justifient les normes qu'elles proposent. La situation, une fois de plus, interpelle les Eglises sur leur compréhension de l'enseignement de la Bible. Un nouveau débat est ouvert, non seulement entre le christianisme et la culture moderne, mais aussi dans le christianisme lui-même sur sa propre compréhension des conséquences éthiques du message biblique. Il est donc évident que la manière dont notre société contemporaine comprend la sexualité et en parle détermine dans un premier temps notre approche éthique.

Il serait stupide de négliger l'apport des sciences humaines qui nous permettent une compréhension plus large de la sexualité humaine: là encore l'évolution de la connaissance crée une situation nouvelle pour l'éthicien qui doit mesurer en quoi l'apport scientifique modifie fondamentalement ou superficiellement les

justifications des valeurs et des normes. Aborder l'éthique de la sexualité aujourd'hui en négligeant l'apport, par exemple, de la psychologie ou de l'ethnologie, serait se condamner à tenir un discours impertinent et prétentieux. Ce serait confondre, une fois de plus ô Galilée!, le sens avec ce sur quoi il s'exerce. Ce qui ne signifie pas que l'éthique n'aurait qu'à mettre en ordre les « données objectives » de la science en vue d'organiser le comportement humain. Car ce serait la même confusion, à l'envers. Confronté aux discours des sciences humaines, le théologien chrétien doit en faire la critique au nom de l'autorité de la Parole dont il se réclame. Cette critique portera en particulier sur les secrets présumés de ces sciences qui les conduisent si souvent à enfermer l'homme et la morale dans un nouveau sacré sans transcendance, et sans liberté.

Ainsi donc, si nous commençons notre recherche en écoutant avec beaucoup d'attention le discours des sciences humaines sur la sexualité, c'est en le considérant à la fois comme un partenaire précieux et un adversaire à critiquer! Car si c'est de lui que nous recevons le type de questionnement qui caractérise notre époque et notre société, ce n'est pas à lui que nous demanderons les justifications des normes éthiques qui nous paraissent justes, mais au témoignage de la tradition biblique.

Notre réflexion comporte deux moments: d'abord une recherche sur le contrôle symbolique de la sexualité mettant en évidence ce que les ethnologues et les sociologues ont décrit, à savoir l'importance des instances de contrôle que toute société humaine, y compris la nôtre! organise contre la sexualité. Puis nous tenterons de comprendre comment l'homme a tenté de donner sens, et par quel langage, au désir qui l'habite.

1. LE CONTRÔLE SYMBOLIQUE DE LA SEXUALITÉ ¹

La sexualité est l'une des ambiguïtés fondamentales des sociétés humaines, dans la mesure où elles doivent se situer par rapport à la nature (d'où elles sortent et qu'elles doivent utiliser) et la culture qui définit leur statut propre (...). La sexualité ne peut donc jamais devenir source absolue de souillure, sous peine de détruire la culture même dont on prétend l'extirper comme la pourriture. Le système des interdits, en revanche, se prête à marquer les limites de son action, son incompatibilité avec la cuisine, le sang menstruel, etc. La sexualité est le domaine des règles par excellence, le lieu premier où la culture s'articule avec la nature. L'idéologie qui la concerne témoigne, avec une force plus ou moins grande, de la conscience malheureuse, tiraillée par des contradictions insurmontables. La sexualité est inclassable, elle est le seul mystère vrai : elle n'appartient pas à l'univers de la souillure, car loin d'être dégoûtante, elle est passionnante. Elle est dangereuse cependant, source inépuisable de troubles, individuels ou sociaux. Mais elle ne peut être interdite, car la société s'anéantirait. Il faut se résigner à en faire une activité hautement surveillée, conditionnelle, l'interdire certains jours, prohiber certaines femmes, la déclarer incompatible avec la chasse, la guerre ou le travail de la forge, l'isoler, la circonscrire de manière à ne jamais se laisser déborder par elle.

LUC de HEUSCH (Préface au livre de M. DOUGLAS,
De la souillure, Paris 1971, p. 20)

Notre réflexion va s'attacher à comprendre le rapport entre les deux affirmations que toute réflexion anthropologique est amenée à poser à propos de la sexualité humaine, à savoir qu'elle fait toujours et partout l'objet d'un rigoureux contrôle social tout en demeurant pourtant le lieu d'émergence d'un sens qui déborde toujours d'une certaine manière les règles sociales dans lesquelles on tente de l'enfermer. C'est en ce sens que nous parlons de la valeur *symbolique* de la sexualité, jusque dans les *contrôles* dont elle est l'objet.

Nécessaire à la survie du groupe social, la sexualité est en même temps crainte par la violence désordonnée qu'elle peut introduire dans le fonctionnement social. Il faut donc à la fois assurer le bon usage de la sexualité et éviter le désordre mortel qu'elle risque de répandre. D'où les innombrables rites qu'on trouve autour de la sexualité, les tabous et les interdits, et d'abord le plus fondamental, celui de l'inceste, qui en délimitent rigoureusement la pratique. C'est qu'à la différence des animaux, dont l'activité sexuelle est réglée par des cycles saisonniers entièrement instinctifs, l'homme ne dispose d'aucune régulation naturelle pour canaliser l'instinct sexuel. La sexualité humaine se caractérise par sa virtualité

permanente et la disjonction entre la sensation du plaisir et la finalité biologique. « Cet excès de pulsion, joint à l'absence de réactions conditionnées par l'instinct, constitue un danger extrême pour l'homme, au point de vue biologique. » ¹

Depuis l'origine, l'humanité est donc aux prises avec la nécessité de canaliser vers la vie la pulsion sexuelle qui pourrait être mortelle. Cette nécessité, que l'individu paie souvent d'un prix élevé, a pourtant un aspect civilisateur considérable : « La sublimation des instincts constitue l'un des traits les plus saillants du développement culturel ; c'est elle qui permet aux activités psychiques élevées, scientifiques, artistiques ou idéologiques, de jouer un rôle si important dans la vie des êtres civilisés. (...) ... l'édifice de la civilisation repose sur le principe du renoncement aux pulsions instinctives... » ².

FREUD a raison : c'est le renoncement aux pulsions instinctives qui est à l'origine de la civilisation. Mais encore faut-il expliquer pourquoi l'homme renonce ainsi, et sur ce point l'explication de FREUD, dans la suite de *Malaise dans la civilisation*, nous semble tenir plus du roman de science-fiction que de la science. Si la sexualité constitue une menace qui peut être mortelle, c'est qu'elle peut réveiller constamment la rivalité mimétique à l'intérieur du groupe et recommencer le cycle de la violence. Il faut donc interdire l'objet sexuel le plus proche, soit les femmes du groupe, pour éloigner le danger de la contagion mimétique. L'homme renonce donc à la satisfaction immédiate de ses désirs sexuels parce qu'il sait d'expérience qu'il ne pourrait le faire qu'en suscitant un conflit violent avec les autres membres du groupe, dont les désirs voudraient aussi trouver satisfaction immédiate. Il faut donc interdire les objets sexuels proches, et reporter la satisfaction à plus tard, au moment où d'autres femmes, venues de l'extérieur du groupe, pourront sans risques être attribuées à chacun ³.

Ainsi, la sexualité humaine est d'emblée sociale, signifiée dans ses implications collectives par des normes de comportement dont l'importance est constante même si leur contenu varie selon les temps et les lieux. Ces normes ont pour but de tenir à l'écart la violence, de canaliser les forces instinctives vers une tâche sociale, et également de libérer l'individu de l'angoisse d'avoir à risquer sans cesse un comportement qui pourrait l'exposer au conflit violent avec d'autres. Assuré d'un cadre stable et de repères constants, l'individu peut dans cet espace parfaitement balisé organiser un comportement libre et tourné vers la réalisation de tâches culturelles. La loi interdit et du coup crée un espace social à l'abri des agressions instinctives.

C'est paradoxalement quand ces normes sont le plus profondément intériorisées et acceptées qu'elles paraissent « naturelles ». Ce « naturel », à partir duquel l'homme peut définir son projet personnel. Et on n'a pas de plus sûr indice de la crise de crédibilité des normes morales que la mise en question de leur fondement « naturel ».

¹ H. SCHELSKY, *Sociologie de la sexualité*, Paris 1966, coll. Idées 103, p. 15.

² S. FREUD, *Malaise dans la civilisation*, édition de la *Revue française de psychanalyse*, 39, 1970, 1, p. 39 (trad. Ch. et I. Odier).

³ On aura reconnu la thèse, à laquelle nous nous rallions, de René GIRARD, défendue dans *La violence et le sacré* (1972) et précisée dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978) (cf. p. 85, 96).

On dira donc que la fonction des normes de morale sexuelle est de permettre à la fois la satisfaction des buts biologiques de reproduction et des besoins instinctifs du plaisir et l'inscription de cette satisfaction dans un projet social cohérent, par exemple le travail, la famille, où l'individu puisse à la fois prendre conscience de sa fonction sociale et de sa créativité personnelle ¹. Toute société tente toujours de faire coïncider la sexualité, le plaisir, l'amour et la sécurité de la collectivité.

Cette importance du contrôle symbolique de la sexualité s'explique, nous l'avons dit, par la peur de la violence que la sexualité comporte potentiellement.

Le désir peut user de la plus extrême violence pour se réaliser. Le viol ² est un vouloir violent du désir; c'est l'expression ultime de ce à quoi pourrait mener le désir. Toujours liée à l'érotisme, lequel n'est de ce point de vue qu'une tentative pour transformer la violence du désir en un jeu qui puisse organiser et donc humaniser la puissance de l'éros, la violence signale au sujet la menace mortelle qui l'habite: cette pulsion, ce désir peuvent être destructeurs de son être, non seulement parce qu'ils peuvent échapper à son contrôle, mais surtout parce qu'ils sont la menace latente de toute relation avec autrui; sans cesse le fragile édifice de la vie personnelle et sociale est menacé par la violence. Certes, toute violence n'est pas d'origine sexuelle et le désir ne s'exprime pas forcément par la violence, mais désir et violence sont constamment appelés l'un par l'autre, et cela l'homme le sait: il sait la menace qu'il lui faut sans cesse écarter ³.

La violence du désir, même contrôlée, c'est-à-dire en partie refoulée dans l'inconscient, reste une réalité toujours menaçante. Mais elle dit aussi que le désir, comme la vie, est plus riche que l'ordre qui le socialise. Elle annonce donc aussi bien la ruine mortelle qui menace la Cité des hommes (ainsi dans *Les Bacchantes*) que la fête récréatrice élargissant l'horizon. C'est pourquoi il faut à la fois ne pas cesser de contrôler la sexualité et lui ménager des lieux et des temps (fêtes et rites) où le caractère dangereux de la sexualité soit à la fois rappelé et exorcisé. La fête joue, mime la violence, y consent un moment pour mieux la maîtriser ensuite. Car il n'y a de vie sociale possible que là où cette violence est contenue et dérivée sur des objectifs plus lointains, ce que le travail opère: « le travail exige une conduite où le calcul de l'effort, rapporté à l'efficacité productive, est constant. Il exige une conduite raisonnable, où les mouvements tumultueux qui se délivrent dans la fête et, généralement, dans le jeu, ne sont pas de mise. Si nous ne pouvions réfréner ces mouvements, nous ne serions pas susceptibles de travail, mais le travail introduit justement la raison de les réfréner. Ces mouvements donnent à ceux qui leur cèdent une satisfaction immédiate: le travail au contraire promet à ceux qui les dominent un profit ultérieur, dont l'intérêt ne peut être discuté, sinon du

¹ D'après H. SCHELSKY, *op. cit.*, p. 129.

² Sur le viol: Susan GRIFFIN, *Le viol, crime américain par excellence*, Montréal 1972; Susan BROWNMILLER, *Le viol*, Paris 1976 (édit. originale américaine 1975); Marie-Odile FARGIER, *Le viol*, Paris 1976; Andra MEDEA, Kathleen THOMPSON, *Contre le viol*, Paris 1976 (édit. originale américaine 1974); Ph. ROBERT, Th. LAMBERT, C. FAUGFRON, *Image du viol collectif et reconstruction d'objet*, Genève 1976 (coll. « Déviance et société »).

³ Sur la nécessité pour les sociétés humaines d'écarter la violence en ses effets destructeurs en la régularisant par un acte unanime de violence à l'égard d'une victime émissaire et sur la manière dont cet acte unanime de transgression fonde l'interdit, cf. là encore les deux livres cités plus haut de R. GIRARD.

point de vue du moment présent. Dès les temps les plus reculés, le travail introduisit une détente, à la faveur de laquelle l'homme cessait de répondre à l'impulsion immédiate, que commandait la violence du désir. Il est arbitraire, sans doute, de toujours opposer le détachement, qui est à la base du travail, à des mouvements tumultueux dont la nécessité n'est pas constante. Le travail commencé crée néanmoins une impossibilité de répondre à ces sollicitations immédiates, qui peuvent nous rendre indifférents à des résultats souhaitables, mais dont l'intérêt ne touche que le temps ultérieur. La plupart du temps, le travail est l'affaire d'une collectivité, et la collectivité doit s'opposer, dans le temps réservé au travail, à ces mouvements d'excès contagieux dans lesquels rien n'existe plus que l'abandon immédiat à l'excès. C'est-à-dire à la violence. Aussi bien la collectivité humaine, en partie consacrée au travail, se définit-elle dans les *interdits*, sans lesquels elle ne serait pas devenue ce *monde du travail*, qu'elle est essentiellement ¹.

Ainsi la sexualité est de plusieurs manières menacée de l'ordre social: elle est en son fond irréductible au langage clair, elle appartient à l'existence prétechnique de l'homme, elle est enfin anti-institutionnelle. Elle contredit l'ordre que le langage organise entre les hommes, ordre rationnel qui permet la communication, le projet collectif, la morale; elle défie la volonté claire. AUGUSTIN y voyait la preuve même du péché dont la sexualité était marquée indélébilement: « La nature humaine est sans aucun doute honteuse de cette libido, et à juste titre. Car dans cette soumission des organes génitaux aux seules impulsions de la libido, hors de tout contrôle de la volonté, apparaît à l'évidence la punition infligée à l'homme pour cette première désobéissance. Il était très important qu'elle se manifestât dans cette partie du corps qui engendre la nature, cette nature déchue par ce premier et terrible péché ². »

La sexualité est une manière d'être présent au monde opposée à celle que permet à l'homme l'intelligence technique. Cette dernière met à distance le monde par la médiation de l'outil. D'une certaine manière, la sexualité est le refus de cette mise à distance: « Dans le désir et le plaisir se révèle une expérience radicalement autre de la présence et qui ne fait pas nombre avec les autres modes de la présence au monde. En elle, le corps découvre qu'il peut ne point se laisser enfermer dans la quotidienneté des tâches et des travaux pour lesquels il n'est qu'un instrument au service des projets et des tâches que l'homme se donne ou qu'il se voit imposer. Il découvre son corps et sa propre existence pour rien d'autre que pour cette présence, délivré d'avoir à faire ou à travailler. Simplement pour être et pour être présent, disponible pour une aventure et une rencontre... Cette expérience ne peut s'ouvrir qu'à un être libéré pour un temps des tâches et du souci de la transformation du monde. Elle est jeu, ou poésie. » ³ Cette plénitude que promet le désir entre en conflit avec une autre plénitude, promise à plus long terme, celle de l'aventure technicienne et laborieuse. Ce n'est pas un hasard si la société moderne, engagée comme aucune autre dans l'aventure technicienne, rêve avec autant de

¹ G. BATAILLE, *L'érotisme*, Paris 1957, p. 47 s. L'ensemble de cet ouvrage est tout à fait important pour l'analyse des autres interdits qui entourent la sexualité, liée elle-même à la conscience de la mort.

² *De civ. Dei*, XIV, 20, 44, *Œuvres*, vol. 35, p. 436-439.

³ F. CHIRPAZ, « Sexualité, morale et poétique. Approche philosophique », *Lumière et Vie* 97, 1970, p. 85 s.

nostalgie phantasmatique aux joies et aux promesses de l'érotisme, mais qu'elle ne peut le faire le plus souvent que sur le mode du voyeurisme. »

C'est pourquoi le temps propre de la sexualité s'accommode mal du temps social, de la durée nécessaire à toute institution, à tout projet, à commencer par celui de l'institution conjugale. Tout le problème du mariage est dans ce pari d'institutionnaliser ce qui par définition récuse l'institution !

Enigme et menace, le désir sexuel doit pourtant être référé à un ordre. Cette référence, par le choix qu'elle opère dans les multiples possibles du désir, est à la fois répression et expression. Il faut s'arrêter un instant sur le rapport entre sexualité et langage. L'homme doit « dire » sa sexualité pour la socialiser. Sans le langage, la sexualité resterait le domaine du seul pulsionnel, de l'indifférencié, et le sens même de la sexualisation de l'homme et de la femme serait perdu ; mais le langage est aussi un choix qui ne fait accéder à la conscience qu'un élément de compréhension. Chacun peut expérimenter cette ambiguïté. Le garçon et la fille, en effet, ne le deviennent vraiment que lorsque le langage social détermine avec précision le rôle qu'ils doivent jouer l'un et l'autre. Être homme, c'est appartenir à une certaine communauté dont les rites, les symboles et l'expression définissent et rappellent la tâche sociale ; être femme de même, avec cette différence que dans notre société les rites et les symboles de la communauté féminine sont subtilement dévalorisés, tendant ainsi à disqualifier l'être féminin par rapport au masculin. Le langage social fixe des rôles, propose un sens et garantit un certain ordre en ritualisant certaines menaces inhérentes au fait sexuel. Ce côté déterminant du langage, répressif même, exerce une pression incontestable et très lourde sur chacun de nous ; ce qu'on appelle « le bon sens » n'est le plus souvent que l'expression de ce déterminisme du langage devenu inconscient ! Il y a donc un piège des mots dont il faut se garder ¹ !

Cette ambivalence de la fonction sociale du langage : dire un sens possible de la masculinité ou de la féminité et, par là, exclure d'autres sens possibles, est particulièrement visible en effet lorsqu'elle s'exerce sur la définition des rôles de l'homme et de la femme ². Les travaux des ethnologues — on pense ici avant tout aux recherches à bien des égards décisives de Margaret MEAD, — ont depuis longtemps montré la variabilité de cette définition d'une culture à l'autre. Les sociologies ont fait voir l'étendue de cette même variabilité à l'intérieur d'une même société, où elle fonctionne à partir des critères d'appartenance de classe, de religion et de niveau d'éducation ³.

Cette répartition des rôles est d'abord sociale, c'est-à-dire liée aux nécessités du travail. Il s'agit de savoir dans la multitude des possibles « qui fait quoi ». C'est ce critère qui semble déterminant, en particulier pour la définition des

¹ A cet égard, les analyses du langage quotidien faite par des femmes pour en dénoncer « le sexisme ordinaire » — pour reprendre le titre d'une chronique des *Temps modernes* — sont très révélatrices.

² Excellente présentation du problème dans H. SCHELSKY, *op. cit.*, p. 23-42.

³ « On peut donc affirmer qu'un choix, parmi les multiples tendances héréditaires, des possibilités de comportement sexuel s'établit non seulement en ce qui concerne le rôle des deux sexes à une époque donnée, mais qu'il existe également dans chaque société une division subsidiaire dans le comportement, selon les classes sociales, le degré d'instruction, la religion et parfois selon les clans ou le paysage environnant. » H. SCHELSKY, *op. cit.*, p. 38.

rôles sexuels dans le couple. Il semble bien qu'on puisse affirmer que la nécessité de définir les formes de la production collective soit prioritaire sur celle de clarifier les normes de l'activité sexuelle des hommes et des femmes.

Ces réflexions très générales, comment s'appliquent-elles à notre *société contemporaine* ? Les anciennes normes, d'origine religieuse en particulier, sont de plus en plus désaffectées; en tout cas, elles ne constituent plus la référence nécessaire de la société occidentale. Est-ce à dire, comme le prétendent ingénument certains hérauts de la libération sexuelle, que nous sommes entrés dans le temps où la sexualité échapperait aux antiques nécessités de la régulation sociale, pour n'être plus laissée qu'aux choix personnels ?

Dans notre société sécularisée, la tâche de régulation a été transférée à l'instance « scientifique ». La sexualité est devenue un objet d'étude scientifique. L'importance positive de ce fait est connue, inutile de redire à quel point notre conscience a changé à l'égard des problèmes sexuels et s'est élargie, par l'apport des travaux scientifiques. Mais il est une conséquence plus subtile de ce phénomène qu'il faut évoquer: au niveau de la société, la demande est massive pour tirer de ces recherches des normes morales « objectives », et donc (!) incontestables. En réalité, la sexologie vulgarisée¹ se donne comme un nouveau magistère moral dont on peut, je crois, reconnaître les deux valeurs primordiales dans ce que j'appellerai l'objectivation du sexe et l'activisme du plaisir. La nouvelle normalité sexuelle comporte l'obligation de prendre le sexe comme objet d'étude, c'est-à-dire en fait comme objet de discours. Il faut parler du sexe, mais comme d'un objet dont l'omniprésence est pourchassée par la multiplicité du discours qui lui est consacré sur tous les modes d'expression possibles. Il y a quelque chose comme du ressentiment dans cette tentative de ne rien laisser dans l'ombre: il faut tordre le cou au secret (baptisé immédiatement hypocrisie), au mystère, comme pour extirper l'angoisse qui demeure malgré tout attachée au sexe. Plus on en parle, et plus il faut parler pour liquider enfin ce reste qui échappe toujours ultimement au discours objectivant. On ne peut s'empêcher de penser que cette exhibition, dans le langage du moins, du sexe, cache en réalité une recherche très angoissée d'une nouvelle normalité capable de réguler la sexualité, de lui donner sens dans une société sécularisée, où le rapport au monde est déterminé par l'outillage technique. Mais en même temps, cette mise en langage pourrait n'être finalement qu'une illusion, une subtile manière d'éviter l'affrontement au réel, un rêve. Le « tout est permis » du discours vulgarisé de la sexologie, puisqu'il est possible de tout dire!, se heurte à une réalité du coup plus difficile à affronter, puisque plus aucune loi ne permet d'inscrire la sexualité dans un projet qui la socialise.

La nouvelle morale sexuelle est marquée par l'exigence de tout dire; elle est aussi caractérisée par le devoir de réussir. Cet activisme du plaisir auquel doit

¹ Dont un bon exemple est « La Revue internationale des rapports humains » *Union* qui, chaque mois, sous la haute direction de docteurs (en sexologie, psychologie, psychopédagogie...), vous apprend à bien faire l'amour, à vous débarrasser de préjugés et de tabous qui vous coûtaient cher, à reconnaître la beauté de vos phantasmes. Tiré à 275.000 exemplaires, le numéro de septembre 1977 par exemple multiplie les témoignages (?) sur toutes espèces de pratiques sexuelles, en les accompagnant de commentaires « scientifiques » destinés à cautionner la normalité de ces pratiques, au nom d'une part de la sincérité (dire, c'est rendre service et participer à la grande entreprise de libération) et d'autre part de la « réussite » sexuelle, dont le critère est l'intensité du plaisir.

se livrer l'homme contemporain exige de durs sacrifices. Il faut suivre des cours — car on ne saurait improviser en ce domaine si délicat! —, lire, des livres, écouter les conseils des spécialistes¹, se demander constamment si son partenaire a enfin atteint l'orgasme, où l'homme trouve son ultime raison d'être et sa libération. Selon les canons de cette nouvelle normalité sexuelle, la réussite sexuelle est une valeur majeure. Qui s'en trouve incapable ou peu capable est anormal, au sens premier du terme: il ne correspond pas à la norme. D'où une angoisse nouvelle qui semble bien caractériser l'homme d'aujourd'hui, comme en témoignent la correspondance de revues spécialisées ou les questions posées le plus souvent aux consultants psychologues: angoisse de ne pas « savoir faire » l'amour selon les nouvelles normes des performances exigées.

Que signifie cette nouvelle normalité? Ses prophètes, tels W. REICH ou D. COOPER, parlent ici de la valeur révolutionnaire, libératrice, de l'acte sexuel réussi. Il y aurait donc derrière cette quête de la réussite sexuelle une protestation profonde contre les aliénations que l'homme subit dans la société libérale capitaliste. L'orgasme est un acte politique. C'est que la société est sexuellement malade, comme le dit REICH²; notre société patriarcale d'Occident est totalement répressive, elle impose un refoulement absolu à la sexualité ou interdit une décharge complète de l'énergie hormonale. Guérir la sexualité c'est donc libérer des forces capables de promouvoir une vraie « affirmation de la vie, ... sous sa forme subjective d'affirmation du plaisir sexuel et sous sa forme sociale objective de planification démocratique du travail. »³ Ce n'est donc plus la Révolution qui amènera le bonheur, mais le bonheur, considéré comme orgasme réussi, qui conduira à la Révolution.

Plus subtilement, D. COOPER montre que l'orgasme est un acte politique parce qu'il permet l'expérience de la mort purificatrice, une négation radicale qui fait naître une nouvelle prise de conscience, libérée des sentiments aliénants de propriété⁴. Cette perspective quasi bouddhiste de l'anéantissement du moi dans le nirvâna sexuel se double, on le voit, d'une vision presque anarchiste: la sexualité ne sera libérée que lorsqu'elle cessera d'être l'expression d'un sentiment patriarcal ou bourgeois de la propriété.

Ainsi, rechercher la réussite sexuelle, c'est faire œuvre de missionnaire de la société nouvelle. Toute une morale est ici bien entendu implicitement exprimée, qui fait devoir à chacun de collaborer à la réussite sociale en se libérant de tout ce qui peut entraver la recherche de « l'extase orgasmique ». Mais cette morale est fondée sur une puissante *sacralisation* du sexe qui serait capable par lui-même, lorsqu'il est « naturel » comme dit REICH, de donner à l'homme sens et bonheur. Le sexe joue ici le rôle de Dieu, celui qu'on adore et dont on attend qu'il veuille

¹ Tel celui-ci, dans le même numéro d'*Union*, dont je laisse au lecteur le soin d'apprécier la délicatesse: « Les jambes de la femme croisées sur les reins de son partenaire indiquent à celui-ci la cadence de pénétration désirée... » La « cadence de pénétration », qu'en termes galants...! Sur le ridicule des nouveaux Diafoirus du sexe, cf. P. BRUCKNER-A. FINKIELKRAUT, *Le nouveau désordre amoureux*, Paris 1977.

² *La révolution sexuelle*, Paris 1970 (sur l'édit. originale de 1945), coll. 10 × 18, p. 52.

³ W. REICH, *op. cit.*, p. 376.

⁴ D. COOPER, *Une grammaire à l'usage des vivants*, Paris 1976 (sur l'édit. anglaise de 1974), coll. Combats.

bien répondre aux besoins de ses serviteurs ¹. On est donc probablement en présence d'un retour à une religion panthéiste qui cherche par la sexualité à insérer l'individu dans le monde, dans le Tout, en évitant par la négation des altérités la dureté des affrontements entre la société et le plaisir ². On ne peut s'empêcher d'y voir une tentative désespérée de s'installer régressivement dans des lieux imaginaires où ne régneraient pas (encore) la répression et l'institution ³.

Il faut cependant se demander si, derrière les justifications théoriques ou les exploitations commerciales dont elle est l'objet, cette demande n'exprime pas quelque chose d'important. Comme une protestation contre l'incapacité où sont nos sociétés de donner aux individus la satisfaction de leurs exigences élémentaires. Dans un monde où tout tend à réduire l'homme à sa fonction économique et technique, à médiatiser toute relation par la lourdeur d'un appareillage technique et politique complexe, l'érotisme reste peut-être une des dernières possibilités de dire et d'éprouver la fondamentale fragilité de l'existence, la nostalgie profonde d'une relation charnelle au monde et à la « nature » ⁴.

Le problème de notre culture, c'est que cette protestation, dont les mouvements issus de mai 68 ont cherché à traduire l'importance sociale, est elle-même victime de ce qu'elle dénonce implicitement. Elle cherche à sauvegarder la liberté personnelle dans un monde superorganisé; elle tend pour cela à privilégier les conduites a-normales, particulières, originales. La sexualité semble être devenue le lieu des non-conformismes, du non-contrôle social. Mais la société moderne, pas plus que les sociétés anciennes, ne peut réellement consentir à ce non-conformisme. Il lui reste à faire de ce non-conformisme lui-même le moyen le meilleur de l'intégration sociale, l'équivalent des fêtes d'autrefois, qui protégeaient de la violence en y consentant partiellement.

On le voit bien à l'usage qui est fait du langage psychologique. Celui-ci, par sa technicité, donne à chacun l'illusion qu'il est pris au sérieux dans son originalité et sa spécificité. En réalité, ce langage dit la norme sociale à laquelle il convient de se conformer pour être heureux. Le paradoxe est qu'on est heureux en étant comme tout le monde, c'est-à-dire convaincu qu'on est parvenu à transgresser les tabous et les interdits! La psychologie continue ainsi à se présenter comme ce par quoi les transgressions sont rendues possibles, alors qu'elle est le discours de tout le monde. Ou, pour le dire autrement, la plus grande privatisation de la vie sexuelle permet justement un contrôle social plus rigoureux. De même, quand l'utopie du désir illimité se pose comme un contre-modèle de la société capitaliste, contre le mariage symbole de la défense de la propriété privée,

¹ C'est ainsi que D. COOPER invite, dans son « Manifeste de l'orgasme », ses lecteurs à une ascèse, à des rites et à une expérience mystique (pour atteindre l'orgasme), tous termes qui relèvent du vocabulaire religieux traditionnel. Et que dire de tous ces sexologues qui, dans les revues de vulgarisation, jouent exactement le rôle du clergé dans l'Eglise catholique: ils célèbrent la liturgie sacramentelle du sexe, rappellent les obligations morales qui lui sont attachées et jugent de la conformité de la conduite des fidèles au dogme et à la morale!

² Il est significatif que REICH ne cesse de dénoncer l'opposition entre nature et culture.

³ Cf. F. LAPLANTINE, « Les idéologies contemporaines du plaisir », *Lumière et vie*, 114, 1973, « Le plaisir », p. 41-64.

⁴ Nous nous sommes expliqué plus longuement sur ce point dans *Bull. C.P.E.* (18^e année, 1966, 2-3), « Sexualité et morale », p. 5-17.

il finit en réalité par reproduire inconsciemment un des modèles les plus dominants de la société néo-libérale. Je m'explique ¹: l'idéologie du mariage bourgeois a exprimé les besoins d'une société fondée sur les valeurs de la propriété foncière; l'exigence de fidélité y était motivée par les nécessités économiques de ne pas brader la terre. La mise en question de cette conception pourrait bien finalement signifier que le capitalisme libéral n'a simplement plus besoin de cette idéologie de la propriété pour fonctionner. L'utopie du désir, libre de se fixer où bon lui semble, n'est-elle pas l'idéologie d'une société où le capital lui aussi est libre de se fixer là où il veut? Un certain discours contemporain sur la fidélité, qui est toujours fidélité à soi, à son devenir personnel, à son épanouissement, à son plaisir, ne correspond-il pas au discours économique sur l'investissement, qui doit rapporter ou être dégagé? Etre fidèle, c'est investir mon désir là où il peut me rapporter ce que j'en attends. Et le partenaire devient le lieu de l'investissement, plus ou moins désirable, donc plus ou moins utile à mon projet. Tout un discours sur la sexualité et le désir reproduit, en voulant le combattre, le modèle du capitalisme libéral fondé sur la libre circulation de l'argent (du désir) et la compétition marchande. Là encore, la norme sociale fonctionne subtilement, au moment même où l'on prétend s'en débarrasser. La mobilité même du désir que l'on revendique quelquefois comme l'essentiel de la liberté face à la société bourgeoise oppressive arrange fort bien le libéralisme capitaliste, elle lui assure une meilleure adaptation des individus au système, une intégration profonde aux modèles de fonctionnement social.

Mais ainsi réduite à un schéma d'échanges, la sexualité va connaître elle aussi son tiers-monde et ses laissés pour compte; ses sous-développés, non par manque de désir, mais par manque de moyens d'être désirés. C'est bien pourquoi, à tous ceux-là, il faut offrir quelques compensations, pour éviter que les nouvelles normes sociales et leurs exigences ne débouchent dans une violence plus forte encore, celle des révoltés. D'où la mise en objet, et en objet vendable, de la sexualité. Fonction de dérivation assignée aux images érotiques dont notre univers est plein: elles fonctionnent très exactement comme la religion selon MARX, comme l'opium du peuple. Précisément dans la mesure où la normalité sociale devient l'exploit sexuel, donc la beauté, la virilité, etc., elle n'est supportable que sous le mode du rêve, du phantasme. Protestation contre la misère quotidienne, elle renforce cette misère, renforçant finalement cette « haine pédante du réel » qui caractérise notre société (l'expression est de LAPLANTINE).

On retrouve donc bien dans notre société ce double jeu de contrôle et de protestation qui caractérise la symbolique sociale de la sexualité. Malgré les apparences, il nous semble même que le contrôle aurait tendance à être plus fort que jamais, aux dépens de la protestation. C'est que cette dernière est encore à la recherche d'une expression, d'un langage qui lui permette de se dire comme fête, partage d'un symbolisme collectif qui nous enracine dans un projet, à la fois sens et critique de notre société.

Il nous faut reprendre la question plus en arrière encore, et tenter d'éclairer le rapport entre sexualité et parole.

¹ A l'aide d'une analyse, inédite, de W. OSSIPOW.

2. SEXUALITÉ ET PAROLE

Tu es venue l'après-midi crevait la terre
Et la terre et les hommes ont changé de sens

.....

Tu es venue j'étais triste j'ai dit oui
C'est à partir de toi que j'ai dit oui au monde

P. ELUARD (Dominique aujourd'hui présente)

Le langage, avons-nous vu, réprime et exprime à la fois le désir sexuel. L'analyse sociologique nous en a convaincus. Pas d'humanisation de la sexualité sans langage, qu'il soit symbolique, juridique, rituel, moral, etc. Il s'agit toujours d'insérer la sexualité, en son fond si mystérieuse et menaçante, dans un sens possible, et par là de l'orienter et de la contrôler.

Mais il ne peut suffire de constater le phénomène et de noter la pluralité des sens possibles donnés par l'homme à la sexualité. La question éthique, d'ailleurs toujours sous-jacente à celle du sens, contraint à affronter le problème de la vérité de ces sens! Quel est le meilleur, le plus authentique, le plus vrai, le plus juste, le plus moral? Sous quelque forme qu'on pose la question, elle est impérative. Et dussions-nous même nous retrouver au terme de l'analyse dans le plus grand scepticisme, il faudrait malgré tout que, provisoirement même, nous répondions. Mais avant de conclure éventuellement, avec tant de nos contemporains, que le sens n'est que celui qu'on veut bien y mettre, et qu'il n'y a en ce domaine aucune vérité contraignante, il faut interroger des analyses autres que sociologiques.

a) *Les « évidences » de la physiologie*

On pourrait être tenté de demander une réponse à la biologie et à la physiologie. Quoi de plus « naturel » après tout que de partir de la constatation élémentaire de la différence des sexes: n'est-elle pas comme telle grosse d'un sens antérieur à toute élaboration? La sexualité est certes structurée par le langage social, mais n'est-elle aussi, et même d'abord, structurante de ce langage? Etre homme, être femme, c'est l'être d'une certaine manière, façonnée par la culture. Mais c'est aussi être présent au monde d'une certaine manière, façonnée cette fois par les contraintes physiologiques de l'être sexuel. Est-il possible de distinguer ici ce qui relève de la culture et ce qui appartient à la « nature »? Tout ce qu'on peut reconnaître, c'est qu'il y a au moins interaction de l'une sur l'autre. Pour des raisons physiologiques aussi, l'homme et la femme ne vivent pas leur sexualité de la même façon. Ou, pour le dire mieux: ils ne sont pas présents au monde sur le même mode. Le désir de l'homme s'exprime par des pulsions limitées dans le temps, brèves et intenses. La sexualité masculine se caractérise souvent de ce fait par l'agressivité, une certaine violence à obtenir satisfaction immédiate, sans attention aux conséquences. Elle est orientée vers le seul moment de sa réalisation. « Il (le désir) est l'acte tourné vers l'autre, donation qui est comblée dans le moment

où elle donne ¹ ». Quant à la sexualité féminine, elle est liée au cycle régulier de l'ovulation, avec ses gênes et ses ennuis, indépendant de toute volonté. A cause de cela, la femme commence, comme jeune fille, par subir sa sexualité comme une contrainte pénible. D'autre part, bien évidemment, la sexualité féminine a affaire avec la maternité, c'est-à-dire avec quelque chose qui lie le présent de l'acte sexuel à l'avenir d'une grossesse possible et d'un enfant à mettre au monde. Même si les moyens anticonceptionnels ont libéré la femme de la peur de la grossesse non désirée, la femme est conditionnée par la structure même de son corps à lier, beaucoup plus que l'homme, sexualité et durée, sexualité et projet ².

Voici un témoignage de l'expérience que la femme fait de son corps :

« Les règles, d'abord, qui ponctuent ma vie selon un rythme sinusoïdal où alternent les hauts et les bas, les moments où je maîtrise mon corps et ceux pendant lesquels je me plie à sa loi, les instants où j'aborde la vie en vainqueur et ceux où affleure ma fragilité. Régulièrement et obstinément, ces règles me rappellent à l'ordre, m'empêchant dans mes projets de m'imaginer autre que je suis.

» La grossesse, elle, m'a appris ce que c'est qu'attendre, une attente riche en promesses, riche d'inquiétude aussi, ce temps long et plein sans lequel aucune vie nouvelle ne surgit ³.

» L'accouchement est ce moment de ma vie où j'ai intensément éprouvé la rupture, cette rupture indispensable à l'apparition d'un être à la vie. Au moment où s'imposait au grand jour l'étroitesse des liens nous unissant l'un à l'autre, à ce moment même éclatait l'évidence de sa singularité. A peine sorti de moi, il était autre; chair de ma chair, jamais il ne serait mon double. C'est à cet instant aussi que m'est apparu le prix immense d'une vie: cet enfant est unique, il est infiniment précieux et rien ne pourra jamais exiger qu'on le lui sacrifie.

» L'allaitement, enfin, m'a permis de prendre la mesure du prix à payer pour qu'un être vive. Un prix à donner de soi-même, du plus profond de ses réserves, un prix sur lequel aucune tricherie n'est possible.

» Mon corps de femme me rappelle sans cesse à mes limites; il m'instruit, lorsqu'apparaît une vie nouvelle, sur la valeur du temps — du long-temps —, sur le prix élevé aussi que je dois payer de ma propre personne; il me révèle aussi, de manière indubitable, l'altérité de tout être humain, fût-il même conçu en mon sein. Cette pédagogie de mon corps m'ouvre, si je veux bien l'entendre, à certaines dimensions de la vie que je n'aurais, sans elle, certainement pas perçues aussi clairement. Elle m'entraîne aussi, si je lui suis fidèle, à certains choix qui ne vont pas de soi aujourd'hui: respect des rythmes et des lenteurs inhérentes au développement de chacun, accueil de l'autre et de ce qu'il a de plus irréductible à moi-même, reconnaissance de ce qu'il m'en coûtera inévitablement ⁴.

¹ F. CHIRPAZ, *Le corps*, Paris 1969², coll. « Initiation philosophique » 50, p. 66.

² Cf. Geneviève TEXIER, « Sexualité féminine et maternité », *Esprit*, 1970/11, « La sexualité », p. 1921-29; A. JEANNIÈRE, *Anthropologie sexuelle*, Paris 1964, coll. « Recherches économiques et sociales », p. 69-103; Annie LECLERC, *Parole de femme*, Paris 1974, p. 78-86.

³ Il est un autre moment de la vie que précède souvent une longue attente, celui où une vie s'éteint. Peut-être n'est-ce pas un hasard si traditionnellement les femmes ont veillé les mourants?

⁴ Nicole FATTO, texte inédit.

Toutefois ces remarques ne doivent pas être majorées, car si « la différenciation morphologique impose des rythmes [et] (...) assigne des tâches dans la fonction de reproduction (...) ce n'est que dans le monde de la culture, où ces différences sont investies de valeurs, qu'elles fonctionnent comme destin, c'est-à-dire comme clôture de la possibilité humaine ¹ ».

Ainsi, même s'il y a une « parole de femme » sur la sexualité qui révèle un être au monde spécifique, une conscience de son corps bien différente de celle de l'homme, cette parole est un mixte indissociable de conditionnement culturel et d'enracinement corporel ². Même s'il reste qu'on est loin d'avoir compris et exploré toutes les richesses de l'existence corporée, celle de l'homme et celle de la femme, cette connaissance est d'un autre ordre que physiologique, car le problème est, une fois le corps reconnu (ce qui est évidemment important!), de savoir comment on habite ce corps. Quel sens on lui reconnaît. Il faut donc renoncer à croire qu'il existerait, quelque part en arrière du langage de la culture, un langage premier, évident et incontestable. Le sens n'est pas caché « naturellement » dans la physiologie; il relève d'une autre instance.

Il semble qu'un consensus soit d'ailleurs largement admis aujourd'hui sur ce point; en voici deux témoignages, choisis aux deux extrémités du champ scientifique. Celui d'une biologiste d'abord:

« Il est donc permis, en tant que biologiste, de s'élever contre deux conceptions abusives:

— Celle d'une biologie « punitive » et aliénante, qui vouerait irrémédiablement la femme à une espèce de fatalité liée à sa condition anatomo-physiologique, alors qu'il convient au contraire de mieux redéfinir les données biologiques, non point pour enfermer la femme dans leurs limites, mais pour les « corriger », les améliorer, afin qu'elles ne représentent pas un *handicap* social;

— Celle qui consiste à assimiler le comportement sexuel en général au comportement d'accouplement et au comportement reproducteur. Si le comportement d'accouplement ainsi que l'activité reproductrice qui en découle parfois (mais plus du tout inéluctablement) sont du moins en bonne partie déterminés par les données anatomo-physiologiques de l'homme et de la femme, il n'en est pas de même du comportement sexuel dans son sens le plus large (fonction érotique et fonction relationnelle en général), et à fortiori du comportement *social*. Les rôles de l'homme et de la femme et leurs statuts sociaux (...) n'ont plus grand-chose à voir avec la biologie. Il importe de la « dédouaner » à cet égard. Deux différences biologiques incontestables (...): la force musculaire (celle de la femme est globalement les 570/1000 de celle de l'homme) et l'agressivité (liée en partie aux hormones mâles) ont pu, à l'origine, expliquer l'attribution de certaines fonctions sociales aux hommes, et surtout l'établissement de leur domination. Ces deux facteurs mis à part, rien dans la biologie n'a pu justifier dans le passé, et ne peut encore moins justifier *de nos jours*, la pérennisation de cet état de choses (...) *Sur ces dif-*

¹ F. CHIRPAZ, « Dimensions de la sexualité », *Etudes*, 1969 (mars), p. 414.

² Comme le dit clairement Annie LECLERC: « Ils (les hommes) ont inventé toute la sexualité dans le silence de la nôtre. Si nous (les femmes) inventons la nôtre, c'est toute la leur qu'il leur faudra repenser. » *Parole de femme*, Paris 1974, p. 53. Ce très beau livre est une méditation forte et lumineuse sur l'expérience que la femme fait de son corps. A la fois corps réel et corps symbolique qu'il faut inventer dans la nouveauté d'une parole libérée et enracinée.

férences entre les sexes qu'elle démontre, la biologie n'introduit aucun jugement de valeur qui permette d'en faire des inégalités ¹. »

Et voici l'avis d'un psychanalyste :

« ... pour nous, « l'anatomie n'est pas le destin ». Ce qui ne veut pas dire que l'anatomie n'est rien. C'est elle qui fait que le complexe de castration prend chez la fille la forme de l'envie du pénis, et qui explique la prévalence chez elle de ce qu'on peut appeler la face *privative* de toute identification imaginaire; alors que le garçon s'apparaît à lui-même « couplé » avec l'*objet* — ce qui est, comme s'exprime Lacan, une « affliction ».

« Car s'il est vrai que le moi chez la fille se construit selon le même principe du *Lust* que chez le garçon, et que dès lors il n'y aurait rien d'étonnant à ce qu'elle connaisse la même menace de castration, il n'en reste pas moins que sa tranquillité à cet endroit est bien plus grande ². »

b) *Les élaborations de la culture*

On pourrait se tourner alors vers l'histoire des cultures, et l'interroger pour voir si les hommes ont progressivement arraché au sphynx le secret de son énigme!

Nous l'avons dit plus haut : il semble bien que la première tentative de donner sens à la sexualité ait consisté dans sa mise en rapport avec les forces du sacré. « ...le premier sens proprement humain donné à la sexualité apparaît dans les cultes phalliques où il se trouve associé aux puissances cosmiques qui mènent la danse vertigineuse des cycles vie-et-mort. La sexualité tire son sens de cette dimension cosmique par où l'homme participe à une énergie vitale qui le dépasse, qui se dépense dans la dissémination de la vie et retourne aux cycles indéfinis de la nature par la mort. » ³ Liée aux rythmes profonds de la nature, tels que l'homme primitif les perçoit, vie et mort, et vie à nouveau surgissant de la mort, la sexualité est interprétée ici comme force divine, sacrée (c'est-à-dire à la fois bonne et mauvaise ⁴). Par elle l'homme se trouve associé, dans la fête orgiaque qui le symbolise et le ritualise, à la puissance ressuscitée et ressuscitante de la nature; mais cette association est aussi l'occasion d'une perception du lien entre sexualité et violence, c'est-à-dire entre sexualité et désordre menaçant les lois de la cité. Sacraliser la sexualité, c'est en dire le caractère terrifiant, parce qu'associant l'homme à une force qui le domine et qu'il ne peut contrôler qu'au prix d'une ruse constante, dont la fête est le signe, elle qui lève les interdits mais dans un cadre soigneusement délimité d'avance.

La sexualité est sacrée, parce qu'elle risque à tout instant de précipiter le retour de l'indifférencié, le resurgissement de forces mauvaises qui submergent la cité fragile des hommes. Conquise sur la nature, la cité ne peut que craindre ce qui

¹ Odette THIBAUT, en conclusion de la première partie de l'ouvrage collectif *Le fait féminin*, sous la direction d'Evelyne SULLEROT, Paris 1978, p. 218. Les mots soulignés le sont par l'auteur.

² M. SAFOUAN, *La sexualité féminine dans la doctrine freudienne*, Paris 1976, p. 131 s. (Mots soulignés par l'auteur.)

³ A. JEANNIÈRE, *Anthropologie sexuelle*, Paris 1964 (coll. Recherches économiques et sociales), p. 54.

⁴ Ainsi que le montre avec une force incomparable Euripide dans *Les Bacchantes*, cf. R. GIRARD, *La violence et le sacré...*, p. 180-200.

jusqu'au cœur de son existence lui rappelle la violence dont elle est issue. Mais la sexualité est sacrée aussi parce qu'elle permet d'organiser le monde, de distinguer entre l'homme et la femme, l'enfant et l'adulte, les temps favorables et défavorables (par exemple à partir des règles de la femme et du sang menstruel). Elle risque de précipiter les hommes dans l'indifférenciation, mais elle peut aussi ordonner la cité, structurer des échanges avec d'autres groupes, qualifier des rôles sociaux et économiques...

Si sacraliser la sexualité, c'est à la fois l'ordonner à un projet social tout en en reconnaissant la menace, c'est aussi et du même coup la renvoyer du côté des forces cosmiques anonymes qui traversent l'homme sans rien lui devoir. On peut certes ruser avec ces forces, tenter de les apprivoiser, mais elles demeurent le signe d'une radicale dépendance de l'homme. Aussi, pour que l'homme puisse affirmer sa spécificité, il lui faudra nier ce qui trop visiblement l'asservit aux puissances instinctives. La sexualité, que l'homme partage d'ailleurs avec les animaux, n'est-elle pas le signe de cette non-humanité dont l'homme cherche à se dégager? C'est le moment où l'homme se définit comme esprit, ou raison, par quoi il se dissocie du monde et se donne un Dieu transcendant et abstrait. L'homme prend son destin en main, se refusant à se le laisser imposer par ses seules pulsions instinctives.

Spiritualisation de l'homme, rejet de la sexualité du côté de l'animalité, de la nature finie et mortelle, cette désacralisation permet aussi le passage du rituel à l'éthique. C'est le moment où la réflexion sur les normes apparaît, aussi bien dans la Grèce des Tragiques et des philosophes que dans l'Israël des prophètes et des légistes. Incontestablement, cette interprétation a marqué notre culture occidentale. Nous le verrons plus longuement dans notre quatrième chapitre. Il faut reconnaître que cette désacralisation de la sexualité, par la raison en Grèce, par la foi en la Parole de Dieu en Israël, a été déterminante dans l'évolution de la conscience que l'homme a prise de lui-même. Pour que la personne humaine surgisse, il fallait probablement cette rupture, cette mise à l'écart du sexe. Mais séparé du devenir de la personne, le sexe, par ailleurs dépouillé de ses prestiges sacrés, risque d'être réduit à une fonction génitale sans signification symbolique.

Les conséquences, nous les connaissons: la plus grave d'entre elles sans doute, c'est que pour longtemps sexualité et amour ont été dissociés, ce dernier n'étant plus conçu que comme communion des âmes au divin et dans le divin, c'est-à-dire dans l'au-delà de la mort. Rêve d'un amour éternel qui se nourrit plus de lui-même que de l'autre aimé, et qui n'est finalement qu'un amour de soi-rêvé-éternel, au-delà des contingences que la sexualité ne cesse justement de rappeler en nous.

Ce rejet de la sexualité vers la négativité devait susciter une interprétation contraire: et si cette négativité elle-même était la possibilité pour l'homme d'affirmer sa liberté à l'égard de Dieu? C'est ainsi que la transgression par la sexualité des lois morales ou sociales devient pour le libertin le signe même de sa puissance.

Dans l'interprétation libertine, cette autre ligne de fond qui traverse notre culture, la sexualité est certes reconnue et exaltée, mais comme possibilité d'une exaltation de la puissance de l'individu, de son triomphe incessant sur l'autre; c'est bien pourquoi il faut sans cesse recommencer le jeu de la séduction. Don Juan ou le Valmont des *Liaisons dangereuses*, que cherchent-ils? « Les inclinations naissantes, après tout, ont des charmes inexplicables, et tout le plaisir

de l'amour est dans le changement. On goûte une douceur extrême à réduire, par cent hommages, le cœur d'une jeune beauté, à voir de jour en jour les petits progrès qu'on y fait, à combattre par des transports, par des larmes et des soupirs, l'innocente pudeur d'une âme qui a peine à rendre les armes, à forcer pied à pied toutes les petites résistances qu'elle nous oppose, à vaincre les scrupules dont elle se fait un honneur et la mener doucement où nous avons envie de la faire venir. Mais lorsqu'on en est maître une fois, il n'y a plus rien à dire ni rien à souhaiter; tout le beau de la passion est fini et nous nous endormons dans la tranquillité d'un tel amour, si quelque objet nouveau ne vient à réveiller nos désirs, et présenter à notre cœur les charmes attrayants d'une conquête à faire. » ¹ Don Juan doit sans cesse refaire la preuve de son pouvoir, et c'est pourquoi, comme MOLIERE l'a si bien vu, le libertin doit aussi, de cent manières, affirmer qu'il est au-dessus des lois communes, y compris la plus sacrée de toutes dans le christianisme, celle qui fait du pauvre un protégé de Dieu (Acte III, sc. 2). A la limite, comme SADE, Don Juan défie Dieu en usant de son sexe comme d'une arme pour prouver l'inanité des lois morales et l'impunité du révolté. Anarchiste allant jusqu'à saper l'idéologie de sa propre classe, comme le montrait admirablement la mise en scène de P. CHÉREAU, Don Juan est un personnage noir, sadien, qui utilise la sexualité comme le moyen le plus efficace donné à l'homme fort pour dominer le faible, l'écraser, le réduire à merci; pour affirmer face à ce témoin humilié la toute-puissance de l'homme libéré, du surhomme. Il annonce un monde où, en humiliant les corps, l'homme croit se débarrasser du mystère même qui les habite. Etrange renversement: Don Juan, l'homme libre, ne peut même pas consentir à sa propre fragilité, il reste comme enlisé dans la sphère du ressentiment. Se croyant libéré des interdits et de la loi, il ne peut affirmer cette liberté qu'en interdisant à autrui d'exister, parce que celui-ci lui rappelle par son existence la loi fondamentale à laquelle le libertin a justement peur de se confronter. Réduire l'autre à un corps qu'il faut conquérir et posséder pour pouvoir ensuite le rejeter, c'est nier qu'il soit parole, altérité irréductible, que l'autre échappe toujours, quoi qu'il en soit, aux prétentions infantiles de toute-puissance du libertin. Le triomphe du libertin est à chaque fois une défaite amère. Si Don Juan est un personnage tragique, c'est que, dès le début, il s'illusionne sur ce qu'il vit; aveuglé, il croit combattre pour la liberté, et il ne sait pas que la liberté est justement chez ceux qu'il réduit à sa merci, dans cette part d'irréductible qui lui échappe à jamais.

L'intérêt du mythe de Don Juan est dans l'aveu de cet échec; notre culture occidentale y a exprimé très clairement, bien qu'indirectement, son formidable désir de puissance et sa conviction que ce désir le menait à sa mort...

Le libertin, ce double ombreux de Tristan, lie comme ce dernier la sexualité à la mort, qui seule peut accomplir ultimement les promesses du désir. Don Juan ni Tristan ne sont cependant les personnages principaux sur la scène de la morale occidentale. Ils représentent plutôt l'antitype de cet autre personnage moins prestigieux qui cherche depuis des siècles à réconcilier son besoin d'ordre avec son besoin d'amour. Ce qui domine en Occident, c'est bien cette interprétation de la sexualité qui en lie le sens, sinon toute la pratique, à la formation d'un

¹ MOLIERE, *Dom Juan*, acte I, scène 2.

couple stable, conjugal pour tout dire. La sexualité trouve son sens dans cet ordre, qu'on souhaite stable et fidèle, du couple ¹. On peut résumer cette interprétation en disant que la sexualité sera dite humaine lorsqu'elle permettra ou exprimera une relation amoureuse réussie. Et on précisera ce dernier adjectif, évidemment ambigu, en disant qu'une relation amoureuse est réussie lorsqu'elle est libre, adulte, créatrice et intégrée. Libre parce qu'il ne peut y avoir de relation sexuelle authentique sans liberté des partenaires: le viol, quoi qu'il en soit des fantasmes qu'il véhicule depuis toujours, n'a jamais été reconnu par l'humanité comme un modèle de relation réussie! Adulte, parce que, dans cette perspective, une relation sexuelle réclame que les partenaires soient le plus possible libérés de leurs dépendances infantiles: maturité physique et maturité psychique ne se confondent pas forcément! Créatrice, c'est-à-dire cherchant à créer avec le partenaire sexuel une réalité nouvelle qui soit autre chose et plus que la somme des deux individualités en cause: l'enfant sera le signe par excellence de cette réalité nouvelle créée par le couple, mais pas le seul; tout un réseau de relations se tisse entre les deux partenaires et à partir d'eux, lequel constitue une réalité sociale, culturelle, affective, nouvelle. Enfin, intégrée, parce qu'on ne saurait séparer la sexualité du reste de l'existence et qu'elle est appelée à signifier et à permettre une relation plus totale, englobant toute l'activité des deux membres du couple, et pas seulement leur désir sexuel.

Tel est, ramené à ses éléments essentiels, le discours éthique encore dominant dans notre culture occidentale. Il est diffus dans toute une pratique sociale et personnelle, où il fonctionne comme une norme au nom de laquelle beaucoup, et sans doute même la plupart des hommes, jugent de la réussite de leur vie. Mais ce discours est lui-même très ébranlé. D'une part, comme nous l'avons dit plus haut (cf. p. 12 ss.) par une nouvelle normalité qui fait de la réussite sexuelle, au sens quasi technique du terme, un critère plus décisif que celui de l'amour. Une subtile objectivation de la sexualité tend donc à rompre l'idéal d'un projet où elle est liée fondamentalement à l'amour.

Mais ce sont surtout les faits qui mettent en cause cette interprétation: la survalorisation du couple, au moment justement où bon nombre des contrôles sociaux traditionnels perdent de leur effectivité, charge les partenaires d'une responsabilité très lourde ². Si le couple doit être à la fois un contre-modèle social, où par exemple pourra être vécue l'égalité entre l'homme et la femme qui n'est pas reconnue ailleurs dans la société, et un lieu refuge où l'homme et la femme pourront trouver leur épanouissement personnel, à l'abri des atteintes de la société, un tel programme fixe des objectifs terriblement exigeants. Et difficiles à atteindre: le nombre croissant des divorces et le phénomène grandissant des « mariages à l'essai » en témoignent. Ils disent la force de l'utopie du couple amoureux et durable, puisqu'on supporte très mal de ne pas pouvoir s'y accorder dans les faits. C'est sans doute que quelque part cette utopie pêche par idéal-

¹ Une récente enquête sociologique menée à Genève auprès de tous les couples mariés depuis deux ans fait apparaître que les trois valeurs qui expriment le mieux les aspirations profondes de ces hommes et femmes sont l'égalité, la fidélité et la pérennité. Doc. inédit Université de Genève, CETEL, groupe de recherche sur la famille.

² Cf. J. KELLERHALS, « Couple et famille: ambiguïtés et tensions contemporaines », *Bull. CPE* 29, 1977, 5-6, « La famille », p. 17-37.

lisme, que d'une manière ou d'une autre elle méconnaît la réalité de la sexualité¹.

On peut dire cela finalement de chacune des interprétations que nous avons décrites, à titre d'exemple et non pour en épuiser la liste!, au cours de ce bref détour par l'histoire et la culture. Toutes ces interprétations font voir une donnée du problème, mais elles échouent finalement à résoudre la tension qui naît quand on cherche à intégrer la sexualité à un projet qui l'humanise: les résistances que la réalité, sexuelle d'abord, sociale ensuite, oppose à ce projet soulignent rapidement et cruellement les limites de toute parole claire, et donc de toute éthique de la sexualité.

C'est que le lien entre sexualité et parole est plus profond et plus critique que ce que nous en avons dit jusqu'ici. Ici, au point où nous en sommes, un passage par l'anthropologie analytique est nécessaire.

c) *La loi du langage et l'humanisation de la sexualité*

Pas de sexualité sans langage, avons-nous vu. Mais le détour par la pseudo-évidence de la physiologie ou par quelques-uns des discours élaborés par la culture n'est pas parvenu à élucider le rapport entre la sexualité et le langage qui cherche à en dire le sens. C'est que jusqu'ici nous avons fait comme si la sexualité était un objet « posé-là », dont le langage aurait à rendre compte; mais on le sait par la psychanalyse: en réalité la sexualité ne devient humaine que parce qu'elle affronte la dure loi du langage qui la précède et la structure. C'est cet affrontement que nous voulons rapidement décrire pour en percevoir les enjeux éthiques.

L'expérience la plus décisive, et qui finalement conditionne toutes les expressions ultérieures que l'homme peut donner de son existence sexuelle, est celle qui se joue lorsque l'enfant passe de l'état premier d'indistinction, où il se trouve par nécessité organique, à celui de sujet. Or cette expérience est liée radicalement au langage. C'est en effet la parole de l'autre qui donne à l'enfant son identité en le *nommant*. C'est ce que J. LACAN a mis en lumière en étudiant ce qu'il appelle « le stade du miroir »². Pour que l'enfant puisse quitter l'identification imaginaire de son « moi » au corps, ou aux parties morcelées du corps de l'autre, il faut qu'il puisse *se voir*. Or, dit LACAN, cela n'est possible que si la *voix* de l'autre le *nomme* comme quelqu'un, c'est-à-dire une réalité qui est autre que son corps, une unité symbolique que représente le nom, qui n'est littéralement rien sinon l'expression du désir de l'autre que l'enfant vive comme réalité autre, comme altérité. Dans le miroir l'enfant voit, non pas l'image de ce qu'il voit, mais le nom qu'il entend. Quand l'enfant voit ce qu'il entend, il devient sujet, c'est-à-dire cette réalité invisible, puisqu'elle ne peut être nommée. Dans son nom, le sujet est mis à l'écart: « cette mise à l'écart libère le désir de la fascination de l'objet, et entraîne le sujet dans la voie du renoncement à être la chose, pour ne plus que la voir ou

¹ Sur les ambiguïtés et les contradictions des pratiques sociales actuelles dans le domaine qui nous occupe, cf. l'article de J. KELLERHALS, « Ambiguïtés sociales de la sexualité » in *Sexologie*, 1970-1973, publié sous la direction de W. GEISENDORF et W. PASINI, Genève 1974, p. 5-9.

² Cf. *Ecrits I*, Paris 1966, dans l'édition Points (1970), p. 89-97.

l'avoir » ¹. Il n'est plus la chose qu'il voit (ou qu'il imagine), il est ce quelqu'un qui articule son corps réel à son corps imaginaire (celui du désir de l'autre).

C'est ici que nous rencontrons la loi, comme une réalité qui s'atteste dans la parole de l'autre pour mettre le sujet à l'écart ².

La loi est donc liée à l'ordre du langage. C'est en effet sous le mode du langage que s'opère d'abord la mise à l'écart du sujet, son désenglement des identifications aux choses. Le langage est à la fois instrument de communication et articulation du réel. Au sens propre, le langage permet d'articuler des présences en les reliant dans la mise à distance. Système pré-établi dans lequel le petit d'homme vient se prendre et doit se prendre pour communiquer à autrui, le langage contraint à renoncer à la satisfaction du plaisir immédiat: « L'enfant n'accède à la symbolisation de ses pulsions que lorsque l'apaisement direct par le corps à corps... n'est plus possible. C'est alors qu'il peut inventer un circuit long qui passe par des expressions vocales, mimiques, gestuelles » ³. On n'accède à l'ordre du langage qu'en renonçant à la satisfaction du corps à corps. On ne devient sujet qu'en accédant à l'ordre symbolique de la communication — distanciée par le renoncement à l'ordre imaginaire de la participation fusionnelle à l'autre.

Ainsi, c'est par le renoncement à la sécurité de l'indistinction que l'enfant accède à la possibilité de la communication entre un « je » et un autre. Ce qui équivaut pour lui à consentir aussi à sa limite: je ne suis pas tout, je ne suis que ce « je » qui vit du désir des autres et de leur reconnaissance. Car ce que le langage dit entre les mots, inter-dit, c'est la loi fondamentale, que symbolise la figure du Père, l'interdit de l'inceste, qui tout à la fois barre à l'enfant l'accès de la mère et lui garantit un espace de vie, à l'abri de l'agressivité sexuelle de ses proches.

La fonction du nom du père, c'est l'interdit de la jouissance immédiate. Le père doit s'opposer à ce que l'enfant s'identifie à ce qu'il croit être le désir de sa mère à son égard. Il le fait en séparant la mère de l'enfant. Au nom de la « loi » qui dans nos sociétés actuelles n'est plus représentée symboliquement par un rite d'initiation, mais exprimée par les désirs réciproques qui lient le père et la mère. (Que ces désirs soient pathogènes et l'enfant s'y perdra.) La loi est ici antérieure à la conception même de l'enfant: « La situation œdipienne se caractérise par la mise en œuvre de la loi dès avant la conception de l'enfant dans la mesure où la loi du langage régit déjà l'alliance parentale... C'est sur la modalité du désir inconscient qui le lie au corps de la mère (sa femme) où vient s'incarner la parole entre-dite de l'alliance (son enfant), c'est sur cette modalité que va prendre forme l'interdit de l'inceste. » ⁴

Ce qui est interdit, c'est l'identification de l'enfant à son imaginaire. Il faut qu'il se heurte à cette limite instauratrice qu'est le désir des parents et leur unité dans la rencontre. « La loi qui ... interdit au sujet de se confondre avec la multi-

¹ D. VASSE, *L'ombilic et la voix*, Paris 1974, p. 111.

² « Le sujet se désengleue de ses identifications spéculaires et imaginaires aux choses dans le moment où il entend et prend la parole. (...) Cette parole est celle qui le nomme (par la voix d'un autre) aussi bien que celle dont il se nomme et nomme les choses et les autres ». D. VASSE, *op. cit.*, p. 114 s.

³ Françoise DOLTO, Préface à P. DAVID, *Psychanalyse et famille*, Paris 1976, p. 12.

⁴ D. VASSE, *op. cit.*, p. 129; cf. également P. DAVID, *op. cit.*, p. 114.

plicité des fonctions, des pulsions dont il est le lieu. Du même coup, c'est l'Autre porteur de Loi, l'Autre qui est et devient l'instance de référence. » ¹

On peut, avec P. DAVID, essayer de préciser un peu ce qu'est *la loi*. Interdit de l'inceste, elle s'exprime par les règles de la filiation et de l'alliance. L'alliance, union contractée par engagement mutuel, et la filiation, lien de droit qui existe entre le père ou la mère et son enfant, signifiée par le don du nom patronyme, sont les conditions historiques où s'exprime la *rencontre symbolique*. Celle-ci est ce qui rend possible l'alliance et la filiation. « C'est un acte de reconnaissance et d'estime mutuel dans le respect de certaines règles. » ² Elle implique donc la reconnaissance de l'altérité d'autrui selon certaines règles, appartenant les unes au domaine conscient de la coutume, des mœurs, les autres au domaine inconscient dont la psychanalyse montre que le manquement entraîne à des conséquences graves pour le sujet.

Autrement dit, c'est la parole d'alliance et de reconnaissance mutuelle que les parents se sont adressée qui devient importante. A cet égard le patronyme est bien plus que l'insertion d'un individu dans un groupe; c'est le témoignage du pacte implicite ou explicite entre les géniteurs et entre les géniteurs et leur famille. La psychanalyse témoigne à l'envi de ce qu'il en coûte à l'enfant que ce pacte soit méprisé.

Ainsi la loi s'exprime dans la reconnaissance de la différence sexuelle comme altérité et dans celle de l'alliance qui unit et articule les deux parents, et interdit du coup à l'enfant le sexe de sa mère.

Résumons ce que ce bref passage par la psychanalyse nous a permis de comprendre: c'est la loi du langage qui donne sens humain à la sexualité, c'est-à-dire qui l'institue comme lieu de l'expérimentation de l'altérité et de la limite, et comme possible lieu d'une alliance avec l'autre. Ces deux points sont capitaux à notre sens: ils indiquent comme en creux un sens, celui-là même que l'éthique devra essayer d'élaborer en vue d'une normative.

Lieu de l'expérimentation de l'altérité, parce que la loi interdit l'identification du sujet à ses pulsions, à son imaginaire, elle le décentre de lui-même pour le tourner vers l'Autre, le père porteur de la loi, et avec lui l'Autre, monde, choses, réalité. La loi comme limite instauratrice, butée où rebondit le sujet. Mais la loi institue le sujet humain dans la double réalité (qu'il doit accepter) de la précedence et de la limitation. L'homme n'est pas sa propre origine, ni son propre fondement, il n'est que de consentir à la parole d'alliance prononcée avant lui; et il n'est pas tout, mais seulement quelqu'un, en tel lieu et en tel temps, sexué de telle façon, à tout jamais séparé de sa mère qui n'est pas lui. Précedence et limitation, conditions de l'expression du désir. Parce que je suis parlé, je peux parler. L'ordre de la parole me constitue. L'homme n'existe que de consentir à la parole qui le précède.

Cette reconnaissance de la limite fondatrice est aussi l'ouverture possible sur la relation dialogale avec autrui, et même de l'échange d'une parole d'alliance avec un homme ou une femme particuliers et uniques. Reconnaître ainsi qu'on n'est pas son propre commencement ni son propre fondement, et qu'on ne vit

¹ D. VASSE, « L'ordre symbolique et la Loi », *Bull. Centre Th. More* 2, 1974, N° 7, p. 22.

² P. DAVID, *op. cit.*, p. 118.

que de dire, c'est-à-dire de ne pas garder pour soi, la parole d'amour qui nous précède.

La sexualité ne peut donc être, sans perversion, le lieu de l'abolition de la limite ou de la différence. Le rêve gnostique du retour au Tout indifférencié est en fait un refus de la loi du langage, donc un refus de ce qui est par sa limite même la condition de possibilité d'une relation dialoguante. De même elle ne peut devenir humaine que dans l'acceptation de l'irréductibilité de l'autre qui me fonde dans la mesure même où il n'est pas moi, et ne le sera jamais. Refus du narcissisme par consentement à la limite et refus de la violence, qui tenterait de réduire l'altérité, telles seraient, négativement exprimées, les conclusions de cette brève analyse.

3. CONCLUSION

Nous cherchions, disions-nous au début de cette première partie, à reconnaître dans quel contexte nous étions de fait situé. Nous pouvons désormais quelque peu préciser ce point.

Le contexte de toute réflexion morale est celui d'une conscience très vive que la sexualité n'est jamais, et nulle part, sans un langage social qui tout à la fois la contrôle et l'organise, la réprime et la signifie. Même quand on tente de se libérer des normes sociales imposées, comme c'est partiellement le cas dans notre société occidentale contemporaine, on voit bien que c'est moins pour abolir les normes que pour en proposer d'autres plus acceptables. La question reste de savoir pour qui ces nouvelles normes sont plus acceptables : pour les besoins réels des hommes de ce temps, ou pour les avantages du pouvoir dominant (en l'occurrence aujourd'hui plus économique et technocratique que politique) ?

Lorsque nous aborderons les textes bibliques et ceux de la tradition chrétienne, nous devons nous souvenir de ce lien étroit entre morale et besoins sociaux. Nous ne pourrons plus prendre n'importe quel discours moral, fût-il plein de références bibliques, pour du bon argent : de toute manière (mais reste à savoir dans quelle mesure, là est l'important !) il est aussi au service du groupe social pour sa défense contre les forces centrifuges qui le menacent ; sa vérité n'est donc, pour une partie, que limitée et contingente.

Mais, et cela nous est apparu en particulier lorsque nous avons analysé les nouvelles valeurs de la morale sexuelle contemporaine, on ne peut réduire le discours de la morale à cette unique fonction sociale : il exprime aussi une protestation contre la réduction de l'homme aux fonctions sociales utiles ; il dit le sens possible de la sexualité qui toujours d'une certaine manière déborde ce que la société en vit ou en accepte. Ainsi le discours moderne sur la « libération sexuelle » comporte sûrement un aspect de contrôle social : il correspond trop bien aux besoins de notre société technique et objectivante ; mais il dit aussi la nostalgie, ou même l'espérance d'une relation non fonctionnelle entre les hommes, d'un espace plus large laissé au désir et ses inventions, un besoin de liberté dans la fragilité reconnue des corps...

Il faudra tenter de prendre en compte cette protestation, quand nous aborderons plus directement le domaine éthique. Reste qu'à part cela, on ne peut pas dire que notre société contemporaine soit plus capable que les précédentes de donner sens à la sexualité qui garantisse à la fois la vie sociale et la vie personnelle. La brève incursion que nous avons faite dans l'histoire de la culture nous a montré que toutes les interprétations jusqu'ici proposées démontraient par leur diversité qu'aucune vérité objective ne s'imposait. Tout au plus, et assurément ça n'est pas rien, l'anthropologie analytique a mis en évidence deux thèmes, ceux de l'altérité et de l'alliance, qui sont peut-être gros d'une signification éthique importante, mais à condition qu'on dise vers quel sens ils tendent, de quelle altérité il s'agit ultimement, et de quel type d'alliance. Par là, nous mesurons en quoi l'apport des sciences humaines est pour la morale à la fois décisif et limité. Décisif, parce qu'elles définissent les conditions de possibilité anthropologique d'une réflexion éthique ; limité, parce qu'elles ne peuvent (ni ne veulent) rien dire sur la

vérité du sens que les hommes y inscrivent. Nous savons en quelque sorte ce que nous ne pouvons pas dire de la sexualité sous peine d'irréalisme, mais nous ne savons pas encore au nom de quoi parler d'un sens humain de la sexualité.

Les significations que les hommes ont données à la sexualité sont multiples, nous en avons évoqué quelques-unes plus haut. Certaines nous semblent à juste titre aberrantes (mais peut-être n'est-ce simplement que nous ignorons trop le contexte social dans lequel elles ont vu le jour: il faudra nous en souvenir lorsque nous traiterons de l'histoire difficile de la morale sexuelle chrétienne); d'autres semblent l'expression immédiate et étroite des besoins du groupe social qui les propose; d'autres enfin paraissent ouvrir à une tension entre les nécessités du réel et la transcendance de la liberté. Nous disons « semblent » ou « paraissent » parce que les critères nous manquent ici pour prononcer un jugement de valeur. Au nom de quoi dirons-nous que telle manière de vivre la sexualité est mauvaise ou vraie? Autant dire que si nous voulons faire un travail d'éthique, il nous faut oser poser la question de la vérité, en demeurant conscient bien entendu du poids des impératifs sociaux sur notre manière de poser la question.

L'éthicien chrétien ne peut se dérober: il lui faut dire à son tour au nom de quoi il tente de proposer une perspective particulière qui lui paraît meilleure que d'autres. Ce sera l'objet des deuxième et troisième chapitres de notre travail.

L'homme et la femme à l'image de Dieu: la théologie biblique de la sexualité

Les sciences humaines nous apprennent que la sexualité est toujours socialisée, et par là rigoureusement contrôlée. Pourtant elle échappe toujours, d'une certaine manière, à ce contrôle social pour devenir le lieu d'une découverte et d'un surgissement de la personne, d'une possible échappée hors de la contrainte sociale, voire d'une mise en question de celle-ci.

La signification humaine de la sexualité tiendrait donc dans ce rapport, difficile et précaire, entre un langage social qui impose des normes et par là définit un sens, et une parole personnelle qui, dans l'expérience de la relation sexuelle, trouve le lieu d'une affirmation de liberté. L'enjeu éthique se situerait dans cette relation entre les besoins de la société, les conditions nécessaires à sa vie même, et l'espérance qui anime le projet libérateur de certains. Reste à définir bien entendu les uns et les autres, la validité des normes sociales et celle du projet qui les conteste. Nous avons vu, dans notre chapitre précédent, que la question ne pouvait être tranchée par une analyse scientifique. Celle-ci définit le problème, mais ne se prononce pas sur la validité des solutions que les hommes ont pu lui apporter. Si nous voulons maintenant répondre à cette question, nous ne pouvons nous contenter de décrire des faits, il faut nous risquer à prononcer des jugements, et par conséquent à dire ce qui les motive.

Au nom de quoi, comme théologien chrétien, entrons-nous maintenant en débat sur la question de la valeur de certaines normes morales en matière de sexualité? Au nom de notre conviction que la Parole de Dieu, telle que la tradition biblique ¹ tente de la dire dans l'ambiguïté du langage humain, fait voir l'ultime profondeur des enjeux de l'existence humaine, les met dans une perspective qui en dévoile le sens théologique. Cette conviction, disons simplement pour l'instant que nous allons essayer d'en démontrer la pertinence en faisant le travail d'élucidation biblique auquel elle nous invite. Au lecteur de dire au terme de ce parcours si la démonstration l'a convaincu. Il faut ajouter encore un mot: s'adresser à la tradition biblique pour trouver l'ultime éclairage des enjeux de l'existence ne signifie pas qu'on abandonne tout esprit critique face au langage biblique, tout au contraire! Ce que nous cherchons en effet, c'est à voir comment dans l'ambiguïté même de cette parole réellement humaine, c'est-à-dire située, des hommes ont tenté d'entendre et de dire une Parole que la foi dit venir de Dieu, de cet Autre qui se

¹ Nous utilisons le singulier (« la » tradition biblique), non pour présupposer un concordisme facile entre les diverses traditions qui se mêlent pour former l'Ancien et le Nouveau Testament et dont nous dirons plus loin les différences et les tensions, mais pour souligner le fait que toutes ces traditions cherchent à rendre compte, par leur diversité même, de la manière dont le langage humain peut dire, et à quelles conditions, la Parole révélatrice de Dieu.

donne comme l'origine et l'horizon de la vérité de l'existence. Pour retrouver cette Parole, il faut accepter de reconnaître d'abord l'épaisseur des contingences humaines où toujours elle « se fait chair »; et là, essayer de percevoir comment les textes eux-mêmes disent ce qui les habite et les traverse.

Notre recherche suppose donc l'exégèse critique des textes, qui relève de l'honnêteté scientifique, mais elle-même sous-tendue par la conviction que les textes bibliques peuvent devenir le lieu de la révélation d'une Parole, dont la valeur significative et la force libératrice attestent l'autorité unique.

C'est pourquoi nous allons interroger la tradition biblique. Nous le ferons en deux étapes: nous étudierons tout d'abord les traditions qui parlent de la sexualité surtout pour en dire le risque et en proposer un contrôle étroit. Ces traditions anciennes, transmises surtout par le milieu sacerdotal sous forme de textes de lois, représentent une première élaboration éthique sur la sexualité, par rapport à laquelle, et souvent contre laquelle, les traditions plus travaillées théologiquement que nous aborderons ensuite se sont définies. Si les premières mettent l'accent sur le risque de la sexualité, les secondes insistent sur le surgissement de la parole que la sexualité permet entre l'homme et la femme. En distinguant comme nous le faisons ces deux étapes, nous n'introduisons aucune hiérarchie entre elles, nous voulons seulement mieux faire voir comment s'articulent, dans la tradition biblique elle-même, l'ordre social de la différence et celui, plus directement théologique, de l'altérité.

1. L'ORDRE DE LA DIFFÉRENCE: LA SEXUALITÉ ENTRE LA VIE, ET LA MORT

Pour la tradition biblique elle aussi, la sexualité est le lieu d'une expérience ambiguë et par là redoutable. Cette ambiguïté est mise en lumière, dans les traditions les plus anciennes, par toute une série d'interdits dont la fonction est de protéger le corps social de certains dangers auxquels la sexualité expose les hommes, et de promouvoir des significations positives qui permettent d'intégrer la sexualité à un projet constructif.

La tradition dite « sacerdotale »¹ a conservé, surtout dans le livre du Lévitique, de nombreuses mentions de ces interdits. Il faut essayer d'en comprendre le sens. Aux *chap. 11-16 du Lévitique*, on lit toute une série d'instructions sur le pur et l'impur: une étrange succession d'interdictions et de permissions se déroule sans logique apparente, puisqu'il y est question tour à tour des animaux (*chap. 11*), de la femme qui vient d'accoucher (*12*), de la lèpre (*13-14*), de la sexualité (*15*) et des rites de purification du jour du Grand Pardon (*16*). Quel est le lien entre tous ces cas d'impureté? Il me semble qu'on peut risquer l'hypothèse suivante: sont déclarés impurs les choses ou les gens qui ne correspondent pas, d'une manière ou d'une autre, à l'intégrité de l'ordre des choses voulu par Dieu.

Ainsi les animaux²: on constate d'abord que sont déclarés purs ceux qui sont nécessaires à la vie de l'homme, en l'occurrence de l'Israélite, pasteur et non chasseur, sédentaire et non nomade. Les animaux bénis de Dieu, purs, sont ceux avec lesquels l'homme a conclu une sorte d'alliance de familiarité et de service; pour l'Israélite, il s'agit des ruminants à sabots fendus³. Par contrecoup, les animaux qui ne correspondent pas à ces caractéristiques seront réputés impurs. La distinction entre le pur et l'impur sert donc à organiser le monde selon un ordre grâce auquel l'homme peut habiter son espace. On le voit mieux encore en repérant le système de classement des autres animaux.

Les animaux sont d'abord classés en trois catégories (d'après l'ordre de la Création, cf. *Genèse 1, 20.25.28*), selon le lieu où ils se meuvent: il y a les animaux terrestres (*Lv 11,2-8*), dont nous venons de voir comment ils sont distingués entre « purs » et « impurs »; puis il y a les animaux aquatiques (*Lv 11,9-12*) et enfin les animaux ailés (*Lv 11,13-23*). Ces deux dernières catégories comportent elles aussi des animaux purs et impurs; les premiers sont ceux qui sont adaptés

¹ Pour une présentation d'ensemble de cette tradition, G. v. RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. I, *Théologie des traditions historiques d'Israël*, Genève 1967², p. 204-245.

² On consultera sur cette question le très beau livre de Mary DOUGLAS, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris 1971, trad. de l'anglais par Anne GUERIN, surtout le chapitre consacré aux « abominations du Lévitique ».

³ « ... les prescriptions alimentaires entérinent *a posteriori* un état de fait. Les ongulés au pied fourchu et qui ruminent sont la viande par excellence d'un peuple pasteur. S'il se trouve obligé de manger du gibier, il faut que celui-ci possède les traits distinctifs des ongulés, qu'il soit par conséquent de la même espèce générale. Il y a là une sorte de casuistique qui permet aux juifs la chasse à l'antilope, aux chèvres et aux moutons sauvages. Tout cela serait très clair si le juriste, auteur de ces livres, n'avait pas cru devoir statuer sur des cas limites. Certains animaux, comme le lièvre ou le daman, semblent ruminer du fait qu'ils grincent constamment des dents. Mais n'ayant pas le pied fourchu, ils sont nommément prohibés... » M. DOUGLAS, *op. cit.*, p. 74.

exactement à leur milieu de vie, aux yeux du moins de l'observateur empirique; ainsi sont purs les animaux aquatiques qui sont munis de nageoires et d'écailles (11,9), parce qu'ils sont conformes aux exigences de la vie dans l'eau; de même les oiseaux qui ont des plumes et des ailes et qui volent. Par contre seront réputés impurs les animaux qui ne correspondent pas à leur milieu de vie: ainsi les bêtes qui vivent dans l'eau, mais sans avoir de nageoires ou d'écailles; ainsi les bêtes qui ont des ailes, mais qui ne volent pas (11,20); ainsi encore les animaux qui vivent sur la terre mais ne marchent pas (11,42), etc. Bref, tous les animaux qui ne sont pas conformes aux caractéristiques de l'ordre du monde, telles que l'Israélite se les représente, sont impurs, c'est-à-dire qu'ils comportent une menace pour ceux qui les touchent. Quelle menace? Celle du désordre, ce surgissement toujours possible du chaos primitif (cf. Gn 1,2) qui peut submerger le monde et les hommes. Tout animal qui porte en lui les marques du désordre, parce qu'il est un être mal défini, hybride, doit être soigneusement évité. Et encore plus quand il est mort (Lv 11,24.28.32-38), car alors il est doublement dangereux: comme animal a-normal et comme cadavre, c'est-à-dire là encore comme un être hybride qui a l'apparence d'un vivant et qui est déjà autre chose, corps en décomposition, corps en train de devenir non-corps.

La suite du texte du Lévitique confirme, me semble-t-il, notre hypothèse. La femme qui vient d'accoucher (Lv 12) est impure parce qu'elle a été, un moment, lors de son accouchement, un être hybride, double en quelque sorte: elle et cet autre sorti d'elle. Un moment, elle a été une menace de désordre, comme un espace dangereux ouvert dans l'ordre des choses: un ne peut devenir deux sans qu'au moment même où cela se produit un désordre surgisse! De même le lépreux (Lv 13-14), dont le danger redoutable n'est que trop bien connu des sociétés antiques, est un exemple spectaculaire d'une monstruosité physique qui risque de se répandre sur les autres membres de la communauté, comme un désordre mortel. La lèpre est contagieuse comme le désordre qui déstructure le groupe et le livre à la mort de ses antagonismes internes.

C'est dans ce contexte que la sexualité est située elle aussi. Le texte décrit (Lv 15) les nombreux cas d'« impureté sexuelle », c'est-à-dire les cas où la sexualité ne fonctionne plus selon les normes de l'ordre reconnu. Quand un homme est atteint d'« écoulement de ses organes » (c'est-à-dire de maladies vénériennes) (15,1-15) ou de pertes séminales (15,16-17), le désordre provient de ce que le sperme de l'homme ne doit pas se répandre ailleurs que dans la femme (c'est la même raison qui fait condamner l'onanisme (Gn 38,9ss)). Ce qui sort de l'homme, ce qui lui échappe, est dangereux parce que symbolique de la non-clôture de l'homme, des failles qui l'habitent¹; quelque chose s'échappe de l'homme (sperme) ou de la femme (sang de ses règles, ou autres pertes, cf. Lv 15,19-27) qui représente une perte d'intégrité: ce qui s'écoule est à la fois à soi et autre que soi, quelque chose qui brouille les limites claires du corps. Et cela d'autant plus que le sperme et le sang ont à faire avec la vie elle-même (cf. Lv 17, sur les interdits particuliers concernant le sang, siège de la vie); en s'écoulant de l'homme, ils brouillent la limite la plus essentielle (comme le cadavre qui est l'impur par excellence), celle qui sépare la vie de la mort.

¹ Vieille angoisse du corps troué et de la non-clôture du corps; cf. là-dessus D. VASSE, *L'ombilic et la voix, Deux enfants en analyse*, Paris 1974. On trouve de même un interdit sur les excréments, cf. Dt 23,13-15.

Autre « impureté » très intéressante pour notre réflexion: « Quand une femme a eu des relations sexuelles avec un homme, ils doivent se laver à l'eau et ils sont impurs jusqu'au soir » (Lv 15,18). L'acte sexuel fait donc lui aussi courir un risque, puisqu'il rend impur. Pourquoi? A mon sens parce que l'acte sexuel est le moment où l'homme et la femme abolissent la limite qui les sépare et les différencie, et où ils risquent de former un instant un être hybride, sorte d'androgyne indifférencié. Là encore la crainte est de brouiller les frontières. En l'occurrence, l'homme et la femme ne doivent jamais oublier, même lorsqu'ils semblent l'abolir dans l'acte sexuel, le rôle ordonnateur de la différence sexuelle, dont le respect garantit l'ordre du monde.

On retrouve cette idée au *chap. 18 du Lévitique*, qui se présente comme une longue énumération d'interdits concernant la sexualité: l'inceste (7-18), les relations sexuelles avec une femme pendant ses règles (19), l'adultère (20), les sacrifices d'enfants (21), l'homosexualité (22), la bestialité (23). Toutes ces pratiques rendraient en effet le pays impur. Or tous ces cas relèvent de la même logique profonde: est interdit, parce que lourd d'une menace mortelle¹, tout ce qui sème la confusion, c'est-à-dire, en l'occurrence, ce qui abolit la différence sexuelle: ainsi l'homosexualité, qui est une « abomination »; ce qui abolit la différence entre l'homme et l'animal: ainsi la bestialité, ou les sacrifices d'enfants; enfin ce qui abolit la différence entre l'intérieur et l'extérieur du clan: ainsi l'inceste. Dans tous ces cas, la loi de Dieu est violée, loi que le Lévitique résume en ces termes: « Soyez saints, car je suis saint, moi le Seigneur votre Dieu » (11,44;19,2). Ce qui signifie donc qu'il faut respecter l'ordre des choses fixé par Dieu, cet ordre que la même tradition sacerdotale célèbre avec lyrisme dans le grand chant de la création du monde (Gn 1,1-2,4). Ainsi, on lit en Lv 19,19 (Dt 22,9-11): « Gardez mes lois: n'accouple pas deux espèces différentes de ton bétail; ne sème pas dans ton champ deux semences différentes; ne porte pas de vêtement en étoffe hybride, tissée de deux fibres différentes. » La sainteté, c'est donc le refus des hybrides².

Il y a donc un ordre que Dieu a fixé et auquel il faut référer la sexualité, et que d'ailleurs la sexualité à sa manière exprime. A parcourir les autres textes de la tradition sacerdotale, on en perçoit les éléments essentiels.

a) L'ordre de Dieu est gagné contre les forces menaçantes du chaos (Gn 1,2). Dieu ordonne le monde par séparations successives des divers éléments (Gn 1,4.6) à qui il fixe leur place respective en les différenciant les uns des autres; au chaos primitif où règne l'indifférencié il fait succéder par sa création un ordre du monde marqué par la différence. Ainsi les diverses espèces vivantes sont créées « selon leur espèce » (1,11.12.21.24.25). Ainsi finalement l'homme, à l'image de Dieu, est créé d'emblée homme et femme, marqué dans sa chair même du signe de la différence (1,27, cf. 5,2). La sexualité n'est pas un accident malheureux, c'est le

¹ Ainsi que le dit le texte (v. 26-28): ces « abominations » rendent le pays impur, et le pays se venge en « vomissant » ses habitants. Le pays lui-même résiste à la confusion en expulsant ceux qui sèment le désordre.

² Même chose en 19, 35 ss. De même en Lv 21,16-23, ceux qui ne sont pas physiquement intègres ne peuvent accéder au sacerdoce: la pureté est ici l'absence de défauts physiques. Bien entendu, la notion de sainteté, dans le Lévitique lui-même, a également un sens moral (cf. 19,9-18 sur le respect du prochain), mais qui est dérivé du premier, celui où la sainteté est absence de confusion, de mélange. Cf. également Dt 22,5 contre le travestissement.

point d'achèvement de la geste créatrice de Dieu: l'homme n'est pas seulement créé autre que le monde, ou autre que les animaux, il est créé, à l'image de Dieu, par une relation structurelle avec un autre que lui-même, expérimentant dans sa chair même l'ordre de la différence qu'il couronne et domine (Gn 1,28).

Cet ordre de la différence, on en voit l'importance dans le signe même de l'alliance que Dieu conclut avec Abraham, le père du peuple élu, à savoir la circoncision. C'est en effet par ce signe de la circoncision que l'alliance électorale de Dieu sera marquée de génération en génération (cf. Gn 17, 10-14). Or quel est le sens de ce rite? L'interprétation de la tradition juive nous met sur une piste fort intéressante; elle voit dans la circoncision un acte de virilisation, de différenciation plus nette entre les deux sexes: «... (c'est) un contre-sens d'assimiler la circoncision à la castration même si — ou surtout du fait que — à travers certaines influences culturelles occidentales la circoncision pouvait perdre plus ou moins totalement son sens véritable et être contaminée par le complexe de castration. Dans le thème original, il s'agit d'un *dévoilement* — le Zohar appelle le gland la « tête du juste ». Il s'agirait donc d'une virilisation. Le prépuce, d'autre part, en raison de certaines hypothèses embryologiques et du fait de sa forme de « fourreau » — ... — constitue un symbole femelle. La circoncision est donc une émergence de la virilité hors de l'animalité en même temps que sa différenciation plus décisive par rapport à la féminité. »¹

Ainsi au moment où Dieu scelle avec Abraham l'alliance décisive, il le fait en soulignant l'importance de la différenciation sexuelle, en instituant cette différence comme signe même de son alliance. Parce que l'homme est entré dans une relation d'alliance avec Dieu, il peut consentir vraiment à la différence: différence d'avec Dieu que la différence sexuelle symbolise. L'homme peut reconnaître dans ce qui le constitue limité — sa caractéristique sexuelle pleinement reconnue — la condition d'une relation d'amour qui reconnaisse l'autre en tant que partenaire d'une alliance. L'alliance de l'homme et de la femme peut alors être à l'image de celle que Dieu conclut avec les hommes, non pas indifférenciation et confusion mais relation de partenaires différents et séparés.

Clé de voûte de l'ordre de la différence qui structure le monde, la sexualité doit être vécue par l'homme et la femme comme le sens même de toute différence; reconnue comme un appel à la relation organisatrice et créatrice, comme un appel à la lutte contre le désordre et le chaos toujours menaçants, dont la forme la plus insidieuse est la confusion des sexes.

b) C'est à partir de là que la bénédiction de Dieu sur la vie sexuelle prend tout son sens. Dans le récit de la création déjà cité (Gn 1,27 s.), la bénédiction de Dieu: « Soyez féconds et prolifiques, remplissez la terre et dominez-la » est en effet la conséquence de la création de l'homme à l'image de Dieu, « mâle et femelle ». Il faut éviter ici de faire de la procréation le sens premier, voire unique, de la sexualité; le texte montre bien qu'il n'en est rien; d'une part la même bénédiction est adressée auparavant aux animaux (Gn 1,22), elle n'est donc pas la caractéristique de la relation de l'homme avec la femme; d'autre part c'est la sexualité comme différence, et non comme fécondité, qui est donnée dans le texte (1,27) comme signe de l'image de Dieu. Cette précision est importante pour com-

¹ Eliane AMADO LÉVY-VALENSI, *Le grand désarroi aux racines de l'énigme homosexuelle*, Paris 1973, p. 91 s.

prendre le sens théologique du lien qui est fait par la Bible entre sexualité et procréation: la bénédiction de Dieu seule peut faire de la procréation un acte créateur, participant à la création même de Dieu. Le couple humain n'est véritablement fécond, au sens biblique, que s'il consent à vivre la différence comme le lieu possible du surgissement et de l'accueil de l'autre (Dieu, partenaire, enfant...). La procréation n'est donc pas de soi le sens de la sexualité, mais la promesse qui lui est attachée si elle n'oublie pas le sens de l'image de Dieu qu'elle manifeste.

A parcourir l'Ancien Testament, on sent une certaine tension sur ce dernier point. La tradition sacerdotale a tendance à mettre en évidence la positivité de la procréation comme moyen d'assurer la permanence du peuple « de génération en génération »¹; la bénédiction de Dieu est irréversible, elle assure la continuité de l'histoire dans laquelle l'homme et la femme n'ont plus qu'à s'insérer à leur tour en s'assurant une descendance. Plus qu'au caractère irréversible de la bénédiction, c'est au fait qu'elle est un don miraculeux de l'amour de Dieu que les traditions yahvistes et élohistes² sont sensibles: la procréation « naturelle » ne suffit pas à assurer la continuité de la promesse. Ce n'est pas Ismaël, l'enfant naturel d'Abraham, qui recueille la promesse mais Isaac, l'enfant de la grâce, quasi miraculé (cf. Gn 17,15-21; 18,10-14). Ce que ces traditions veulent mettre en évidence, c'est que la procréation ne prend son sens qu'inscrite dans le projet de Dieu. Mettre au monde des enfants, c'est consentir d'abord à ceci: cette vie qu'on transmet n'appartient justement pas à celui qui la transmet, mais lui est confiée comme une promesse et un don. Ce qui est premier, c'est le don, don de Dieu et par extension don de l'homme à la femme et de la femme à l'homme³, dont l'enfant devient le signe vivant. Ainsi l'homme et la femme font-ils l'expérience de la réalité créatrice de l'amour qui fonde et précède la réalité procréatrice de la sexualité. Les traditions yahvistes et élohistes soulignent donc que la procréation est bénédiction de Dieu en tant qu'elle exprime la continuité de la promesse de Dieu faite à l'homme et à la femme de pouvoir s'accueillir l'un l'autre dans l'amour (ce que disent si bien les récits exemplaires de l'amour d'Isaac pour Rebecca et de Jacob pour Rachel, Gn 24 et 29).

Quelles que soient cependant les nuances qu'on peut reconnaître, il est clair que la tradition biblique dans son ensemble lie sexualité et bénédiction par Dieu de la vie. La sexualité est créatrice: Dieu ne revient pas sur sa promesse, l'homme et la femme peuvent en faire l'expérience. Mais il est vrai qu'elle n'est créatrice au sens le plus vrai que lorsqu'elle s'accepte précédée d'une part et ordonnée d'autre part. Précédée par la Parole créatrice de Dieu: l'homme n'est pas son propre commencement, et sa sexualité ne doit pas être pour lui l'occasion d'affirmer sa convoitise ou son rêve de toute-puissance, mais au contraire celle de consentir à sa finitude et à son incomplétude, pour s'en réjouir et y percevoir la trace d'un

¹ On sait que le récit sacerdotal multiplie les longues listes généalogiques (p. ex. 5,1-32; 10,1-32; 11,10-32, etc.), destinées à montrer comment se déroule sans interruption l'histoire des ancêtres.

² Sur les diverses traditions composant le Pentateuque, on consultera l'« Introduction au Pentateuque » de la TOB (A.T. p. 31-36) ou l'excellente vulgarisation de J. BRIEND, *Une lecture du Pentateuque*, Cahiers Evangile 15, Paris 1976.

³ L'exemple même de ce don réciproque est donné par la tradition yahviste dans l'amour d'Isaac et de Rebecca (Gn 24).

amour qui le précède et le fonde. Précédée et ordonnée. Ordonnée à ce grand combat que la Bible mène tout du long contre l'idolâtrie. Parce que Dieu est le Créateur du monde et non le monde ou une partie du monde, qu'il est Autre, différent, la sexualité signifie notre humanité, et non pas notre participation aux forces sacrées qui habitent le monde. La différence que la sexualité atteste atteste notre humanité: nous ne sommes pas Dieu. Mieux, la différence est donnée comme le possible d'une relation de personnes, à jamais irréductibles l'une à l'autre, comme Dieu l'est pour nous! Possible d'une relation où l'autre peut être accepté, reconnu, aimé. Toute tentative de réduire la différence aboutit toujours à la mort, c'est pourquoi elle est une « abomination », elle est idolâtrique parce qu'elle manifeste une fascination du même, un enfermement en soi, et un refus mortel de l'autre. Parce que la sexualité humaine peut aussi bien être ordonnée à la reconnaissance de la différence qu'être vécue comme exaltation de la prétention idolâtrique de l'homme, elle est toujours entre la vie et la mort.

2. AU COMMENCEMENT, L'ALTÉRITÉ...

Un fait social ambigu, telle nous apparaît la sexualité dans les textes que nous venons de parcourir. Mais pas seulement! Si elle peut être le moyen par lequel le mortel danger du désordre s'introduit dans la communauté (cf. les interdits sur les impuretés sexuelles dans le Lévitique), la sexualité peut être aussi, nous l'avons vu, le lieu où l'homme et la femme expérimentent quelque chose de l'ordre du monde que Dieu a construit sur la séparation des éléments et des espèces et la claire affirmation de leur différence. De plus, par la sexualité, l'homme et la femme participent à la bénédiction créatrice de Dieu sur la vie; ils font l'expérience de la force créatrice de la relation.

C'est cette dernière intuition que d'autres textes de la tradition biblique approfondissent, en liant de façon plus rigoureuse la réflexion théologique à l'étude anthropologique. En quoi la sexualité a-t-elle quelque chose à voir avec le fait que l'homme est créature de Dieu, en quoi la relation de l'homme avec la femme peut-elle manifester quelque chose de la relation avec Dieu, telles sont les interrogations qui traversent les textes que nous voulons examiner maintenant. Nous partirons de l'enseignement de Jésus qui reprend et commente la tradition biblique antérieure, en particulier celle de la Genèse. Cet arrière-plan de la tradition évangélique, il vaut largement la peine de lui consacrer une étude sérieuse, tout spécialement l'extraordinaire passage que la tradition yahviste consacre à la sexualité en Genèse 2 et 3. Enfin, nous nous placerons en aval de la tradition évangélique pour voir comment elle a été vécue dans une communauté chrétienne hellénistique, celle de Corinthe, et comment elle a nourri la réflexion de l'apôtre Paul sur le corps.

a) « *Ce que Dieu a uni* » : l'enseignement de Jésus

Jésus s'est peu exprimé sur la sexualité; ses enseignements en ce domaine sont en tout cas beaucoup moins nombreux que ceux qui concernent l'argent, le pouvoir, la violence ou l'hypocrisie. Le seul avertissement *contre* la sexualité est en fait un avertissement contre la convoitise, laquelle peut certes s'exprimer par la sexualité, mais pas seulement par elle comme le montre le contexte de ces paroles de Jésus ¹. En soi, la sexualité ne fait pas problème pour la tradition évangélique; donnée humaine, elle est prise dans toutes les ambiguïtés de l'homme lui-même. Si l'homme est rendu à sa véritable humanité par l'appel de l'Evangile, sa sexualité trouvera aussi sa véritable dimension relationnelle ².

¹ « Vous avez appris qu'il a été dit: Tu ne commettras pas d'adultère. Et moi, je vous dis: quiconque regarde une femme avec convoitise a déjà, dans son cœur, commis adultère avec elle. » (Mt 5,27, dans le contexte des avertissements du Sermon sur la montagne au sujet de ce qui peut rompre la relation avec le prochain, Mt 5,21-48).

² Il faut noter la différence avec la manière dont Jésus parle de l'argent; sur lui, Jésus porte un jugement beaucoup plus négatif: le « Mamon » d'injustice (Lc 16,9) est un concurrent de Dieu lui-même (Mt 6,24 et Lc 16,13); il faut en secouer le joug pour pouvoir entrer dans le Royaume (Mt 19,23 s.). De quoi faire réfléchir les sociétés bourgeoises et puritaines qui condamnaient hautement le sexe mais considéraient la richesse comme le signe même de la bénédiction divine!

Mais cela ne signifie pas que la sexualité soit du coup pour la tradition évangélique une donnée secondaire. Au contraire! C'est ce que montre à l'évidence le texte le plus important du Nouveau Testament sur la sexualité: Mt 19,4-6 (parallèle en Mc 10,6-9) ¹: « N'avez-vous pas lu que le Créateur au commencement les fit mâle et femelle et qu'il a dit: C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et les deux ne feront qu'une seule chair. Ainsi ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Que l'homme donc ne sépare pas ce que Dieu a uni. »

Ce texte placé dans la bouche de Jésus en reçoit évidemment une autorité majeure; il définit ce que nous pourrions appeler la tradition évangélique et chrétienne sur la sexualité. A propos du divorce, ou plutôt de la répudiation de la femme par son mari, la question du permis et du défendu en ce domaine est posée à Jésus. Il répond alors indirectement en revenant au fondement même de la vie humaine, c'est-à-dire à la volonté créatrice de Dieu, telle qu'elle est décrite dans la Genèse (1,27 et 2,24). « Au commencement », cette expression signifie symboliquement la volonté première de Dieu. A la loi de Moïse que lui allèguent les Pharisiens, Jésus oppose la volonté première, fondatrice, de Dieu. A ceux qui veulent traduire en termes de destin (« loi divine ») ce qui n'est que contingent et historique (v. 8: « la dureté du cœur humain », c'est-à-dire le mal qui contraint le législateur à intervenir), Jésus rappelle que la norme de toute pratique est pour lui la volonté originaire de Dieu.

Jésus choisit donc dans la tradition biblique ce qui lui semble définir la volonté première de Dieu, son intention, ce qui est « au commencement »; au nom de quoi il juge de la validité des interprétations que le peuple d'Israël a faites au cours de son histoire de cette volonté originaire. La loi de Moïse est ainsi jugée en fonction de cette clé d'interprétation. Ce faisant, Jésus confère aux textes du début de la Genèse une autorité majeure. La tradition chrétienne ne cessera désormais de s'y référer.

Jésus cite deux fragments différents: tout d'abord il évoque Gn 1,27, c'est-à-dire le point culminant du premier récit de la Création ²; ensuite il cite la conclusion du deuxième récit de la Création, Gn 2,24 ³, auquel il ajoute un bref commentaire parénétique. Ce choix est d'une certaine manière une interprétation. Il sera donc constamment nécessaire de voir, en revenant au texte original de la Genèse, sur quels points Jésus insiste et ceux qu'il laisse de côté.

Ce que Jésus met d'abord en évidence, c'est que la différenciation sexuelle — « il les fit mâle et femelle » (Mt 19,4/Gn 1,27) — est voulue par Dieu lui-même comme la structure anthropologique fondamentale. La sexualité n'est donc ni un mal, ni un malheur: elle est le don même du Créateur. Ce point est capital par rapport à toutes les tentatives religieuses, y compris chrétienne!, de disqualifier la sexualité. La tradition biblique atteste la bonté primordiale de la sexualité. D'une certaine manière, Jésus renforce encore cette affirmation en ne citant pas

¹ Nous ne nous occupons pas pour le moment des versets 1-3 et 7-9 qui font partie de la même péricope; ils seront analysés en détail lorsque nous discuterons l'enseignement évangélique sur le mariage et le divorce.

² Gn 1,1-2,4 qui appartient, comme nous l'avons vu plus haut, à la tradition « sacerdotale » (vi^e siècle).

³ Gn 2,5-3,24 qui appartient à la tradition « yahviste », la plus ancienne (x^e siècle).

le verset suivant (Gn 1,28) où la sexualité est immédiatement interprétée comme possibilité de procréer, de remplir la terre et de la soumettre. Ce point n'est pas évoqué par le texte de la tradition évangélique. Du coup la citation de la Genèse prend un accent bien précis: la différenciation sexuelle a quelque chose à voir avec l'intention même de Dieu de faire l'homme à son image (1,26). L'expérience de l'altérité que permet la différence sexuelle renvoie à et trouve son sens dans l'expérience de l'altérité de Dieu ¹. Mais n'anticipons pas. Un premier résultat est dès maintenant acquis: contre tout pessimisme gnostique ou dualiste, renvoyant la sexualité du côté du mal, du malheur ou du péché, la tradition évangélique, appuyée sur l'autorité du Christ, affirme que la sexualité, « bonne création » de Dieu, appartient à l'homme originel voulu par le Créateur.

Un deuxième point peut être souligné. La sexualité est donnée à l'homme comme moyen de son humanisation. C'est G. CRESPIY qui a fait remarquer ² que dans le texte de l'Evangile (Mt 19,4-5; Mc 10,6-7) le regroupement des deux citations de la Genèse (1,27 et 2,24) permet de signifier ce mouvement d'humanisation par le passage du qualificatif sexuel « mâle/femelle », donnée de départ, au qualificatif anthropologique « homme/femme », nouvelle réalité infiniment plus complexe. C'est, si l'on veut, indiquer dans le texte même le passage de la nature à la culture; la sexualité n'est humaine que lorsqu'elle signifie ce passage, cette reconnaissance de l'autre, homme ou femme, dans le mouvement du désir sexuel. C'est ce qu'indique la fin de la citation de Gn 2,24: « et les deux ne feront qu'une seule chair ». La finalité de la sexualité est dans cette unité, que l'acte sexuel tout à la fois exprime et permet. Ici se confirme que la sexualité est d'abord de l'ordre de la relation, et non premièrement biologique. L'homme et la femme ne s'unissent pas d'abord pour procréer des enfants mais pour se rencontrer sur ce mode unique où par la sexualité quelque chose de la profondeur ultime de la vie humaine, telle que Dieu l'appelle à être, se révèle. Il n'est donc pas biblique d'affirmer, comme l'a pourtant fait la tradition morale occidentale catholique, que la procréation est la seule finalité de la sexualité. Jésus parlant de la sexualité ne dit pas un mot de sa fonction procréatrice! C'est dire qu'il y a une profondeur de sens dans la sexualité qui n'est de loin pas épuisée par sa finalité biologique. Elle est de l'ordre de la rencontre, sur ce mode particulier désigné dans le texte par l'expression « une seule chair ». Il s'agit ici non seulement de prendre acte de la puissance du désir, plus fort que les liens familiaux de l'homme avec ses parents, mais aussi de montrer à quelle promesse est liée la sexualité. Car Jésus rappelle ce texte au moment où on l'interroge sur le divorce, c'est-à-dire sur l'échec de la relation. Le désir doit et peut aller jusqu'à cette rencontre qui par l'union des corps symbolise et permet l'unité de deux présences. Ainsi pour Jésus, plus encore que pour le texte de la Genèse semble-t-il, le désir sexuel ne peut être réduit ni à sa fonction procréatrice, ni à sa fonction sociale qui est de permettre la création d'une nouvelle entité familiale (Gn 2,24): il révèle quelque chose sur l'être même de l'homme, qui n'existe que par la relation à autrui.

¹ Sur l'importance théologique de la différenciation sexuelle, cf. K. BARTH, *Dogmatique* III,1 (vol. 10), Genève 1966 (trad. F. Ryser), p. 193-204; 309-356.

² « Sur la grâce du mariage », in G. CRESPIY, P. EVDOKIMOV, C. DUQUOC, *Le mariage*, Tours 1966, coll. Eglises en dialogue, 4, p. 21 s.

Le texte de Genèse 2, auquel renvoie l'Évangile, est un admirable commentaire des risques et des promesses de cette relation à autrui. Il montre comment l'Homme (Adam, figure récapitulative de tout homme) reconnaît en la Femme (Ève, figure de la femme), quand elle lui est présentée par Dieu, celle avec qui, au contraire des animaux, une relation authentique sera possible: « Celle-ci est vraiment os de mes os et chair de ma chair! » (Gn 2,23). Ce cri émerveillé contient la promesse d'une relation, rendue possible par la reconnaissance de la similitude. Mais en même temps ce cri trahit toute l'ambiguïté d'une relation fondée sur la seule ressemblance: seul un des partenaires de ce premier couple a la parole, la femme reste muette durant toute la scène! Indice du piège où risque de s'enliser la relation: un des partenaires est en train de réduire l'autre à soi: « os de *mes* os, chair de *ma* chair ». La sexualité est une promesse de relation authentique, mais là seulement où les deux partenaires se reconnaissent indispensables l'un à l'autre dans leur différence irréductible!¹

Un troisième élément peut être encore reconnu dans le texte. La sexualité y est décrite en effet comme la possibilité, et aussi la conséquence, d'un arrachement au statut infantile, comme un passage à l'âge adulte: « c'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme... ».

Cet élan de l'homme vers la femme et de la femme vers l'homme permet le passage à l'état adulte et implique une rupture avec la situation infantile précédente. L'homme et la femme doivent quitter la sécurité du milieu familial pour reconstituer, à leurs risques et périls, une nouvelle réalité sociale et familiale. L'humanisation de l'homme et de la femme l'un par l'autre est rendue possible, moins par une lente maturation réciproque que par un arrachement initial douloureux.

Mais la réciproque est également vraie: la sexualité, si elle rend possible cet arrachement aux rêves infantiles de sécurité et de dépendance, est aussi dans sa réalité concrète la conséquence de cette rupture. Si cette dernière n'est pas réelle, à tous les niveaux de vie, inconsciente et consciente, la sexualité peut se trouver déviée, bloquée. Combien de couples en font la tragique expérience!

Ainsi, la tradition biblique situe la sexualité dans un processus global d'humanisation, où elle joue elle-même un rôle actif capital. Pour que l'acte de rupture (quitter père et mère) soit possible, il faut que sur le plan sexuel, physiologiquement l'homme et la femme aient atteint leur état d'adultes. Ce sont les exigences légitimes de la sexualité qui poussent l'homme et la femme à s'arracher à leur milieu familial originaire, qui est incapable de leur permettre une satisfaction normale de leurs désirs. Possibilité d'accéder à l'état adulte, sur le plan social et pas seulement sexuel, la sexualité est aussi la conséquence de ce passage d'un statut à l'autre. Si l'homme et la femme ne s'arrachent pas réellement à leurs rêves infantiles, leur sexualité ne peut leur permettre à elle seule une relation authentique. C'est ce que la tradition biblique veut mettre en évidence en liant la réalité du couple au fait que les deux partenaires partagent réellement et totalement l'existence l'un de l'autre. « La sexualité de pleine exigence, c'est le partage de la condition de l'autre, non seulement au lit, mais à tous les instants de la journée, dans

¹ Dans le texte, cette méconnaissance de l'altérité trouve confirmation dans le refus humain d'une limite (l'arbre interdit au milieu du jardin). Ce refus de la limite signifie le refus de Dieu: la conséquence en est le fratricide de Caïn, autre et radical refus de l'altérité. Nous allons y revenir.

l'affrontement commun des responsabilités et l'épanouissement commun dans la joie de vivre ¹. »

Enfin le texte évangélique rapporte une parole de Jésus commentant les citations de la Genèse: « Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni! ». Cet aver-tissement est en même temps une affirmation théologique d'une importance consi-dérable. Au fondement de la relation qui unit l'homme et la femme, union dont la sexualité est le signe et le lieu, Jésus rappelle qu'il y a l'amour créateur de Dieu lui-même. La sexualité est ainsi l'indice de la vocation humaine la plus haute, celle d'être en relation avec Dieu. Par là, la vie sexuelle est appelée à signifier, dans tous les moments de l'existence du couple humain, l'amour créateur de Dieu. L'échec de la vie conjugale est considéré comme l'échec de l'œuvre créatrice de Dieu et comme un signe de la perturbation plus fondamentale qui affecte les rela-tions entre Dieu et les hommes, Dieu et son peuple. C'est pourquoi la relation sexuelle peut servir de parabole de la relation entre Dieu et son peuple, dans l'Ancien Testament, entre le Christ et son Eglise, dans le Nouveau Testament: c'est que la sexualité, si elle prend sens à cause de la perspective théologique dans laquelle la tradition biblique la situe, éclaire à son tour la perspective théologique en lui fournissant une clé de compréhension; Dieu se risque au-devant de son peuple, des hommes, comme le fiancé au-devant de sa fiancée.

C'est ainsi que la sexualité est revendiquée par un sens théologique qu'à son tour elle enrichit.

b) *La merveille et le tragique : l'enseignement de l'Ancien Testament (AT)*

Il y a donc une incontestable valorisation de la sexualité par la tradition biblique. Mais elle s'accompagne dans l'AT de la dénonciation d'une perversion dans laquelle peut tomber la sexualité. Il faut s'y arrêter pour mieux percevoir ce que la Bible veut positivement faire comprendre du rapport entre la reconnais-sance de l'altérité de l'autre par la sexualité et la reconnaissance de l'altérité de Dieu par la Parole. Ce qui constitue, à notre sens, le point décisif de l'ensei-gnement biblique.

L'Ancien Testament ne cesse de dénoncer une pratique de la sexualité qui aboutit à la perte de soi dans l'indifférenciation, dans l'extase. Parce que la sexualité est parabole, c'est la pervertir que de la mettre au service d'une expé-rience qui disqualifie la parole et prétend à l'immédiateté de la rencontre avec le sacré, sinon avec Dieu. C'est pourquoi la tradition biblique, celle de l'Ancien Testament tout particulièrement, ne cesse de dénoncer la sexualité idolâtrique qui se donne comme le lieu d'une expérience immédiate du divin dans la perte de la parole. Car Dieu n'est pas là où l'homme perd la parole, mais là où il entend la Parole qui le fonde parce qu'étant autre. Tout au long de l'histoire d'Israël, le combat est acharné contre les cultes orgiaques du monde cananéen auquel Israël se confronte; ces cultes lient la perception de Dieu à l'expérience de l'or-gasme sexuel, c'est-à-dire à l'expérience d'une fusion dans l'indifférencié par perte de la parole, de la conscience de soi. Dans cette perspective la sexualité n'implique pas une relation personnelle à autrui, le partenaire n'étant plus consi-déré que comme l'occasion d'une expérience ineffable (c'est d'ailleurs pourquoi

¹ G. CRESPI, *op. cit.*, p. 27.

ces cultes impliquent l'institution des prostituées sacrées). Ainsi, au divin considéré comme un Tout en lequel l'homme se perd correspond une sexualité qui abolit, avec la Parole, la valeur personnelle des partenaires de l'acte sexuel.

C'est bien pour cela que la Bible critique violemment cette interprétation; ce qui est en jeu, c'est la notion même de Dieu. Or, le Dieu de la Bible n'est pas le tout en qui se perdre, c'est le Tout-Autre dont la Parole parle en tout homme pour le faire vivre, et non mourir. Il est celui en qui s'origine le don de cette vie qui ne nous appartient que pour autant que nous en faisons don à notre tour à autrui dans le risque de la rencontre et de l'amour. La sexualité est sous le signe de ce don, au point de devenir la parabole de la relation avec le Dieu Tout-Autre, le Créateur qui se lie à nous par le don de la Parole.

Ainsi le refus radical opposé à une sexualité extatique est premièrement théologique. Ce qui est rejeté, c'est une perversion théologique qui méconnaît l'altérité de Dieu. Mais c'est en découvrant, lors de son entrée en Canaan, des pratiques sexuelles où l'altérité n'était pas reconnue qu'Israël a pris pleine conscience de l'opposition théologique entre lui et la religion cananéenne (et plus tard la religion grecque). L'histoire d'Israël est marquée par cet approfondissement mutuel où la sexualité devient le lieu d'une vérification théologique et la théologie le sens ultime de la relation entre l'homme et la femme. Pour Israël, une sexualité « perversie », c'est-à-dire sacralisée et visant à l'indifférenciation, est l'indice très clair d'un refus du Dieu de la Parole et de la promesse. Elle est idolâtrie, c'est-à-dire culte de l'homme par lui-même.

Contre cette fascination du même, il faut combattre pour l'altérité, ce que la Bible appelle l'amour. Cet amour-là n'est pas un sentiment, un élan vers autrui pour combler un vide ou une distance, mais c'est d'abord, originellement, la parole d'un autre qui vient briser le cercle enchanté du même, de l'autosuffisance. L'amour c'est d'abord, originé en Dieu, un appel imprévisible qui perturbe le monde clos de l'homme, dérange son ordre, son équilibre, son sommeil (sa mort?). C'est pourquoi cet amour est toujours lié à l'espérance, parce qu'il est l'affirmation d'une vie possible, d'une histoire à faire. L'amour est créateur.

C'est cet amour qui donne sens à la sexualité humaine, d'après la tradition biblique. L'homme et la femme deviennent l'un pour l'autre signe et porteur de la parole, de cette parole qui survient comme l'imprévisible appel de l'Autre, brisant l'ordre de la mort au moment même où elle contraint à l'aveu de la finitude. L'un pour l'autre, dans la relation la plus intime qui se puisse être, l'homme et la femme se reconnaissent porteurs de ce qui seul peut leur donner vie parce qu'échappant à leur convoitise comme à la peur. Altérité de l'autre fondée dans cette altérité ultime de la Parole. C'est ainsi que l'homme et la femme peuvent vivre ensemble, devenir « une seule chair » sans se dévorer, se détruire, se réduire, se soumettre à merci. A la guerre des sexes, qui est le triomphe de la peur, peut succéder la reconnaissance. Se reconnaître l'un l'autre. En être reconnaissant.

Ce risque et cet enjeu de la sexualité, personne mieux que l'auteur anonyme de la vieille tradition « yahviste » n'a su l'exprimer dans la Genèse (2-3). La question qu'il affronte est celle du démenti que semble constamment opposer à la volonté bonne du Dieu créateur la réalité de l'existence humaine, marquée par la précarité, la violence, la souffrance et la mort. En particulier, pourquoi l'émerveillement d'Adam découvrant Eve (Gn 2,23) semble-t-il toujours être submergé par le ressentiment et la violence qui lient dramatiquement l'homme et la

femme? Pourquoi ceux qui étaient originellement appelés à devenir « une seule chair » sont-ils en réalité maître et esclave? Pourquoi en un mot la sexualité est-elle devenue l'expression du tragique de l'existence humaine, elle qui était appelée à en signifier la merveille?

L'extraordinaire mythe de Gn 2-3 est une tentative de réponse. Il faut examiner ce texte, d'une part pour son intérêt, d'autre part parce qu'il a joué ultérieurement dans la tradition morale occidentale, malheureusement à travers l'exégèse très contestable d'AUGUSTIN, un rôle considérable.

Quel est le sens du récit qu'on appelle traditionnellement, bien à tort d'ailleurs, celui de « la chute »¹? Il se donne comme une explication de la présence du mal (cf. 3,14-19) dans le monde créé bon par Dieu: l'homme ayant désobéi à l'ordre de Dieu (2,16; 3,11), celui-ci le punit, le privant ainsi de son bonheur originel. Cette explication n'est qu'apparemment conforme au texte; ce qui apparaît dans le récit comme une succession chronologique (il y a un avant et un après la « chute ») est en réalité l'expression mythique de la coexistence en l'homme de deux réalités conjointes, la vocation que Dieu lui adresse à se reconnaître fondé par sa Parole, qui est aussi sa limite (2,16) et le refus que constamment l'homme oppose à cette reconnaissance. C'est ce rapport entre les deux moments du récit qu'il faut considérer, non comme une succession dans le temps, deux périodes de la vie du premier homme, mais comme l'enjeu qui constitue pour l'auteur la dramatique de toute existence humaine, aujourd'hui comme hier.

C'est pourquoi la charnière des deux moments (Gn 3,1-5) est si importante, puisqu'elle exprime par la figure énigmatique du serpent comment l'homme manque dramatiquement sa vérité et se perd en s'abusant. La figure du serpent² objective en quelque sorte ce débat intérieur, elle exprime l'expérience de la quasi extériorité de la tentation. Avec une finesse géniale l'auteur montre comment l'*interdit* fondateur de Dieu (2,16: tu peux manger de tout, sauf d'un arbre) qui permettait à l'homme d'exister comme homme, c'est-à-dire dans une relation d'altérité avec Dieu, dans un monde reçu comme don, est transformé par le serpent en *interdiction* limitative de la liberté: « Vous ne pouvez pas manger de tous les arbres... » (3,1). Ce que confirme le v. 5; le serpent y exprime le soupçon de l'homme à l'égard de Dieu: et si la limite n'était en réalité que le signe de la peur et de la jalousie de Dieu cherchant à maintenir l'homme en sujétion! Or, bien sûr, ce qui s'exprime ainsi, c'est le ressentiment de l'homme, refusant son humanité, avec sa limite, pour chercher à devenir comme Dieu (3,5), à posséder le tout-pouvoir.

Ce qui se joue dans ce bref dialogue entre le serpent et la femme, c'est l'image que l'homme se fait de Dieu et qui détermine l'image qu'il se fait de lui-même. Si Dieu est celui qui empêche l'homme d'accéder à la liberté, père castrateur qui maintient l'enfant dans la dépendance, alors l'homme doit effectivement violer

¹ Pour une exégèse plus complète, on consultera, en français: P. HUMBERT, *Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse*, Neuchâtel 1940; Fr. J. LEENHARDT, « La situation de l'homme dans la Genèse », in *Das Menschenbild im Lichte des Evangeliums*, Festschrift f. E. Brunner, Zurich 1950, p. 1-29; G. v. RAD, *La Genèse*, Genève 1968; N. LOHFINK, « Le récit de la chute du premier homme », *L'AT, Bible du chrétien aujourd'hui*, Paris 1969, p. 71-88; P. GRELOT, « Homme, qui es-tu? Les onze premiers chapitres de la Genèse », *Cahiers Evangile* 4, Paris 1973.

² Pourquoi un serpent? Pour des raisons qui tiennent aux traditions culturelles et religieuses dans lesquelles puise notre auteur, cf. note w de la TOB, AT, p. 48.

l'interdit et tuer ce Dieu pour devenir homme. Mais qui dit que Dieu est ainsi, sinon la voix du serpent, c'est-à-dire la voix du rêve de l'illimitation, de la toute-puissance et de la toute-jouissance. C'est ce que symboliquement le texte décrit immédiatement: le monde n'est plus reçu comme don, il est vu comme objet à convoiter (« la femme vit que l'arbre était bon à manger, séduisant à regarder, précieux pour agir avec clairvoyance » 3,6). Ce qui qualifiait le monde comme don (l'arbre/interdit) est justement ce qui excite la convoitise.

Sur le plan de la sexualité la conséquence est immédiate: l'autre dans sa différence devient aussi objet à convoiter, ou sujet qui peut m'objectiver par sa convoitise. La peur va séparer l'homme et la femme, et la nudité être ressentie comme une honte (3,7; 2,25). La différence structurant la relation d'unité promise en 2,18-23, qui permettait la joie de la rencontre, devient conscience d'une faiblesse et d'une menace. L'altérité a changé de signe, de positive elle devient négative. Il faudra tout faire désormais pour la réduire. Ainsi à l'image faussée de Dieu (Dieu jaloux) correspond une image faussée de l'autre sexe, vu comme menace. A la peur de Dieu, imaginé phantasmatiquement comme Père méchant, correspond la peur de l'autre, et de soi. Il faut cacher sous des pagens de feuilles ce qui signale l'altérité sexuelle. C'est désormais le sexe de l'autre qui devient le fruit défendu, à l'égard duquel se répétera jusqu'à l'infini le même jeu de la convoitise et de la peur. Le sexe est ainsi subtilement sacralisé, il prend la place de la limite fondatrice, alors qu'il n'était là que pour renvoyer à celle-ci.

La suite du récit multiplie les notations qui évoquent cette altération de la relation. Parce qu'il se fait de Dieu une image négative, l'homme ne peut que craindre Dieu (3,8). Un temps nouveau a commencé, dominé par la peur de Dieu et d'autrui; « a commencé », cela veut dire en langage mythique « commence toujours à nouveau », car l'homme est cette ambiguïté traversée à tout instant par la question « puis-je aimer ou dois-je craindre ? »¹.

La conscience de la culpabilité qui est décrite aux v. 12-13 est liée elle aussi à l'image faussée de Dieu: le vrai coupable, c'est Dieu (3,12: « la femme que tu as mise auprès de moi »).

Un mot encore sur ce qui est décrit comme la sanction divine à la désobéissance humaine (3,16-19). Il faut noter d'abord qu'ainsi la situation à tant d'égards si dramatique de l'existence humaine est interprétée non comme un destin fatal et irrémédiable, mais comme le résultat d'une faute. Le malheur n'est pas essentiel, mais seulement accidentel. Ce qui est premier, et dans l'esprit du rédacteur yahviste qui reste l'objet de la promesse permanente faite à l'homme, c'est la volonté bonne du Dieu créateur, telle que l'exprime le chapitre 2. La mauvaise finitude dans laquelle l'homme est maintenant pris peut toujours s'inverser en juste reconnaissance de la limite. S'il y a une dramatique de l'existence humaine, c'est que le procès de l'homme et de la femme avec Dieu n'est jamais clos et jamais sans conséquence. Chaque fois que l'homme imagine Dieu comme un Père tyrannique, il le trouve effectivement ainsi. Que ce drame se reproduise constamment n'empêche pas l'auteur d'espérer qu'il n'en sera pas toujours ainsi:

¹ « ... c'est le péché qui est le néant de la vanité. Par là même s'ouvre la possibilité d'interpréter les deux états d'innocence et de péché, non plus en succession, mais en surimpression; le péché ne succède pas à l'innocence, mais dans l'*Instant*, la perd. » P. RICŒUR, *Finitude et culpabilité*, t. II: *La symbolique du mal*, Paris, 1960, p. 253.

son récit culmine en effet dans la vocation adressée à Abraham (Gn 12,1-3), qui constitue une véritable recréation de l'humanité, dans l'alliance nouvelle que Dieu scelle avec le Père du peuple. C'est donc que la foi en Dieu (« Abraham crut en Dieu, qui le lui compta comme justice », Gn 15,6) est possible qui restitue l'image de Dieu en l'homme.

Mais cette espérance ne gomme pas la dureté du diagnostic. La femme d'abord, que l'auteur décrit telle qu'il la voit autour de lui, dans la société israélite du x^e siècle: réduite à n'exister que par rapport à ses enfants, mis au monde dans la souffrance, et à son mari dans une relation de désir/séduction et de domination (3,16). Cette dernière notice est importante: la tradition biblique voit bien que dans les faits la sexualité est vécue comme relation de maître/esclave (cf. p. ex. 2 Samuel 13,1-15), dramatique impasse où la femme est toujours la victime. La femme se heurtera à la violence de l'homme, et l'homme, lui, se battra avec la violence de la terre (3,17-19). L'homme et la femme sont ainsi disjoints, jusque dans leur destin quotidien: la femme est mère et esclave de l'homme, l'homme est producteur malheureux soumis à la dure loi du travail, esclave de la terre.

Il est temps de nous résumer: dans les textes du début de la Genèse, ceux-là mêmes que Jésus cite, la sexualité est tour à tour décrite

- comme lieu d'une heureuse expérience de la complémentarité de l'homme et de la femme. « Il n'est pas bon que l'homme soit seul ». La « bonté » de l'union de l'homme et de la femme renvoie à la bonté de la création, car la sexualité est le signe de la différence, de l'altérité par laquelle Dieu révèle sa propre altérité. C'est ainsi que dans Gn 2,23 l'accès de l'homme à la parole (et non à la simple nomination comme en 2,20) est décrit comme le résultat de sa rencontre avec la femme. L'homme ne peut parler à Dieu que lorsqu'il est révélé à lui-même par l'altérité de l'autre (sexe). C'est dire la fonction positive du désir, quand il est reconnaissance de l'autre, c'est-à-dire expérience de la limite, puisque sans l'autre je ne peux être. (Ce que symbolise l'arbre-interdit au milieu du jardin, au milieu de l'espace dévolu à la rencontre de l'homme et de la femme).
- comme lieu de l'expérience malheureuse de la violence du désir, débouchant sur l'asservissement d'un sexe par l'autre. Lieu par excellence de l'expérience de la peur et de la honte, où la conscience de la différence se traduit en agressivité. La femme en particulier est menacée de ne pouvoir vivre la sexualité que sous le mode de l'asservissement à un homme. Ce que le texte corrige quelque peu en rappelant que le tragique de l'existence de la femme débouche malgré tout sur la maternité (« Eve, la Vivante, car c'est elle qui est la mère de tout vivant », 3,20), par quoi la femme est associée à la création même de Dieu (« Elle dit: j'ai procréé un homme, avec le Seigneur », 4,1). Mais cette notation même reste ambiguë, puisqu'elle réduit la femme à son rôle de mère; comme femme elle semble ne pouvoir vivre que l'échec de son désir, constamment méprisé comme tel par l'homme: « Ton désir te portera vers ton homme et lui il te dominera » (3,16).

L'importance théologique de ce texte est de situer l'homme entre la promesse (qui est au commencement, mais aussi à l'horizon) et la reconnaissance réaliste du drame qui le traverse. Et surtout de lier toute la vie de l'homme, et sa sexualité, à l'attitude face à Dieu, à l'image qu'il se fait de Dieu. Gn 2 et 3 parle ainsi de

la sexualité en termes rigoureusement théologiques, en montrant que le véritable enjeu de l'existence humaine, enjeu que la sexualité fait percevoir par ses ambiguïtés mêmes, est théologique: quelle est ton image de Dieu? Ce que LUTHER a su dire avec son génie paradoxal: « Adam a un Dieu tel qu'il le croit; comme il le peint dans son cœur, tel il le trouve... C'est pourquoi Dieu dit: si tu me peins bien, tu me possèdes bien; si tu me peins mal, tu me possèdes mal... Tu m'as comme tu crois! Si tu veux m'avoir comme diable, tu m'as comme diable, mais sans que ce soit ma faute. » ¹

Quand l'homme soupçonne Dieu d'être un Dieu mauvais, alors effectivement c'est à ce Dieu mauvais (lui, l'homme!) qu'il a à faire. C'est le Dieu juge que finalement Adam et Eve rencontrent, puisqu'ils l'ont voulu ainsi. Dans un premier temps, Dieu sanctionne le choix de l'homme, quitte ensuite, comme en témoignent toute l'histoire d'Israël et plus encore l'enseignement et la personne de Jésus, à tout faire, jusqu'à accepter la dérision de la mort sur la croix, pour que change en nous l'image que nous nous faisons de lui. Car tout le malheur de l'homme, et tout le malheur que les hommes se font subir les uns aux autres, vient de là, de l'image de Dieu qu'ils portent en eux, puisque cette image détermine immédiatement leur rapport à autrui. Car la conscience de l'altérité d'autrui est liée à celle de Dieu. Tout se joue sur le sens qu'on lui donne: est-elle conçue comme la limite fondant ma propre existence, ou comme une menace à réduire à tout prix, une injuste et insupportable limitation de mes désirs?

La sexualité nous fait éprouver jusque dans notre chair ce qui se passe quand nous refusons l'altérité d'autrui (signe de notre refus de l'altérité de Dieu); elle exprime de façon souvent cruelle l'enjeu fondamentalement théologique de l'existence. C'est pourquoi on a si souvent associé sexualité et péché, en particulier, comme nous verrons, dans la tradition occidentale augustinienne; ce faisant malheureusement, on confondait le révélateur avec le révélé; ce dont la sexualité est l'indice avec l'indice lui-même! La sexualité n'est pas le péché dans la tradition biblique, elle révèle par la dramatique même dont elle est porteuse le risque de l'existence humaine; le péché, c'est l'idolâtrie, l'adoration d'une fausse image de Dieu. C'est pourquoi, comme nous l'avons dit plus haut, toute l'histoire d'Israël est marquée par le combat contre l'idolâtrie religieuse qui s'exprime si souvent — est-ce un hasard? — par des pratiques sexuelles réduisant l'altérité et de Dieu et de l'homme.

c) *Etre son corps : l'enseignement de Paul*

Le débat sur le sens de la limite et de l'altérité, on le voit rebondir dans un tout autre contexte et à un tout autre moment, lorsque l'apôtre Paul doit intervenir auprès des Corinthiens pour les inviter à ne pas confondre liberté et libertinage, spiritualité et mépris du corps (1 Corinthiens 6, 12-20) ². Ce texte capital

¹ Sermon sur Mt 8,13, 18 juin 1534. *Weimarer Ausgabe* 37, 451 ss.

² Pour l'étude de ce texte, on consultera les commentaires (cf. Bibliographie générale, chapitres II et III) et les monographies suivantes: Herrade MEHL-KEHNLEIN, *L'homme selon l'apôtre Paul*, Cahier théol. 28, Neuchâtel 1951; J. A. T. ROBINSON, *Le corps. Etude sur la théologie de saint Paul*, Lyon 1966 (sur l'édit. angl. de 1952); W. SCHMITHALS, *Die Gnosis in Korinth, Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen*, Göttingen 1956; J. MURPHY O'CONNOR, *L'existence chrétienne selon saint Paul*, Paris 1974.

pour comprendre ce qu'est l'anthropologie biblique mérite qu'on lui consacre quelques pages. Voici ce texte :

« Tout m'est permis, mais tout ne me convient pas. Tout m'est permis, mais moi je ne me laisserai asservir par rien. Les aliments sont pour le ventre et le ventre pour les aliments et Dieu détruira ceux-ci et celui-là. Mais le corps n'est pas pour la débauche, il est pour le Seigneur et le Seigneur est pour le corps. Or Dieu, qui a ressuscité le Seigneur, nous ressuscitera aussi par sa puissance. Ne savez-vous pas que vos corps sont les membres du Christ? Prendrai-je les membres du Christ pour en faire des membres d'une prostituée? Certes non! Ne savez-vous pas que celui qui s'unit à la prostituée fait avec elle un seul corps? Car il est dit : « Les deux ne seront qu'une seule chair ». Mais celui qui s'unit au Seigneur est avec lui un seul esprit. Fuyez la débauche. Tout autre péché commis par l'homme est extérieur à son corps. Mais le débauché pêche contre son propre corps. Ou bien ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint Esprit qui est en vous et qui vient de Dieu, et que vous ne vous appartenez pas? Quelqu'un a payé le prix de votre rachat. Glorifiez donc Dieu par votre corps. » (trad. TOB).

Ce texte semble être une réponse, assez polémique d'ailleurs, à une attitude morale prise par les Corinthiens et dont Paul a entendu parler (cf. 1 Co 5,1). Cette attitude serait en quelque sorte résumée par la formule, quasiment un slogan, du v. 12a « Tout est permis ». Les Corinthiens, manifestant par là une forme de spiritualisme proche du gnosticisme, auraient fait valoir deux arguments : le vrai spirituel peut tout, parce qu'il est au-dessus des contingences communes (v. 12a); tout ce qui est corporel est méprisable parce que voué à la mort, seul l'esprit compte (v. 13a). Arguments justifiant une double affirmation de liberté, à l'égard des lois morales ordinaires d'une part, et face aux différents tabous concernant les aliments (d'origine juive probablement). Ce faisant, les Corinthiens croyaient probablement être dans la droite ligne de l'enseignement paulinien sur la liberté. Paul va devoir mettre les choses au point.

« Tout m'est permis » (v. 12) : nous tenons cette phrase pour une déclaration de principe des Corinthiens eux-mêmes. Paul admet la formule : la liberté évangélique ne saurait en effet être limitée ni par la loi ni par les tabous. Mais immédiatement il interprète la formule par deux compléments qui en précisent le sens : « mais tout ne convient pas » (v. 12a) et « mais moi je ne me laisserai asservir par rien » (v. 12b). La première restriction semble devoir être interprétée, à cause du parallèle de 1 Co 10, 23, comme le rappel que la liberté est au service de l'édification de la communauté; « tout ne convient pas », sous-entendu : à la construction de la communauté. Par là Paul écarte l'interprétation individualiste de la liberté (« moi je suis libre de faire ce qui me plaît, sans m'occuper des autres »). La seconde restriction est très claire : qu'est-ce qu'une liberté qui aboutit finalement à l'esclavage? A l'asservissement à la sexualité, par exemple?

La phrase suivante sur les aliments et le ventre peut, elle aussi, avoir été prononcée par l'apôtre pour contester le bien-fondé des tabous alimentaires, si nombreux dans le judaïsme. On retrouve d'ailleurs ce problème plus loin au chapitre 8. Mais Paul refuse le parallèle que probablement les Corinthiens faisaient lorsqu'ils ajoutaient quelque chose comme : « et le corps est fait pour la débauche comme la débauche pour le corps, et Dieu détruira celui-ci comme celle-là ». Car si le ventre et les aliments sont en effet choses périssables, le corps, lui, est tout autre chose

qu'une enveloppe charnelle méprisable. Ici Paul rompt absolument avec le dualisme corps/âme si traditionnel à la pensée grecque. Le corps n'est pas une chose que j'utilise, car je suis un corps, et la manière dont je suis ce corps n'est pas indifférente. D'où l'opposition que Paul fait entre « corps pour la débauche » et « corps pour le Seigneur ». Dans le premier cas, le corps est instrumentalisé, il devient une chose, et comme tel il cesse d'être vraiment un corps. Dans le second cas, le corps devient ma manière d'être présent en reconnaissant que ce qui me donne sens (« ce *pour* quoi je suis fait ») ne m'appartient pas (c'est « le Seigneur »).

Ce qu'explicite, au verset suivant, la mention de la résurrection : si je ressuscite, c'est que je suis mortel, et seul un acte de Dieu peut m'arracher à la mort. Du coup, le corps devient ce mode d'être dans la reconnaissance de la limite. Alors que pour les Corinthiens, ce qui est mortel est indifférent ou méprisable, le vrai moi échappant à toute limite en se posant comme immortel en lui-même. La reconnaissance de la limite est liée à la reconnaissance positive du corps.

Autre chose encore : le corps, c'est notre manière d'être en relation, c'est un mode d'être en présence d'autrui. Le verset 15 le confirme : nos corps sont « membres du Christ » (lui-même comparé à un corps), ce qui signifie à la fois que nous ne sommes que d'être mis en relation les uns avec les autres et que nous ne pouvons prétendre chacun à l'illimitation. Nous ne sommes pas tout, chacun a radicalement besoin des autres en qui il s'accomplit. Du coup tout le sens de notre existence corporée s'éclaire : il est d'être en relation de présence mutuelle, dans le « mystère » du Christ (cf. Ep 5,32), c'est-à-dire dans l'inter-dit du Christ, ce lieu sans réalité visible qu'est le Christ-Seigneur mais grâce auquel nous pouvons exister dans une relation de liberté, non fusionnelle.

C'est pourquoi celui qui use de son corps comme d'un instrument se trompe en pensant, par exemple, qu'il n'engage pas la totalité de sa personne dans une relation sexuelle avec une prostituée. Ce que Paul met en cause ici (v. 15b-17), ce n'est pas la sexualité comme telle, mais une sexualité instrumentalisée, séparée de l'ordre de la présence. L'opposition ne porte pas sur spiritualité et sexualité, mais sur corps-instrumentalisé, réduit à l'apparence extérieure ou au fonctionnement génital, et corps-spiritualisé, signe d'une présence ultimement mystérieuse parce que trouvant son sens dans le Seigneur lui-même. C'est pourquoi encore il faut fuir la débauche parce qu'elle est une négation du corps (au moment même où elle croit être l'accomplissement de ses instincts naturels !) en tant que présence habitée de l'Esprit. On voit ici comment cette conscience « christique » du corps fonde une éthique de la sexualité. C'est parce que le corps est icône de l'Esprit qu'il ne peut être instrumentalisé, et c'est une illusion de croire qu'il serait neutre ou sans conséquence d'engager son corps dans une relation sexuelle uniquement physique.

C'est ce qu'exprime de façon décisive l'admirable affirmation du v. 19, où Paul joint justement ce que les Corinthiens opposaient : le corps et l'esprit : « votre corps est le temple du Saint Esprit qui est en vous et qui vous vient de Dieu ». Le corps est donc ultimement ce lieu dont le sens même est d'être habité par la présence de Dieu. Il est donc l'icône de Dieu. Il y a donc un rapport, tout à fait passionnant à percevoir, entre le visible (le corps que je suis) et l'invisible (la présence qui habite ce corps et qui vient de Dieu) ; entre l'ordre de la présence, qui seule donne sens au corps qui ne serait sans elle qu'opacité organique, et celui de l'absence, car l'Esprit d'une certaine manière (comme le Christ au v. 15)

est Dieu en tant qu'absent, non préhensible, en tant que nous constituant comme sujet parce que justement il nous fonde en nous échappant absolument.

Ainsi je ne suis que lorsque je cesse de m'identifier à mon corps pour accéder à la réalité symbolique d'un sujet, défini comme tel par la parole de l'Autre (l'Esprit) qui me donne d'être en m'échappant. C'est pourquoi « vous ne vous appartenez pas » (v. 19b).

Ainsi se dégage une perspective tout à fait originale: face au dualisme des Corinthiens qui opposent le corps méprisable, parce que mortel et limité, à l'âme/esprit immortel, Paul rappelle le fondement christologique de l'anthropologie chrétienne. On peut résumer son propos en trois points:

- 1° Le corps n'est pas une chose, un instrument dont l'homme pourrait user sans que cela l'engage lui-même réellement. C'est la personne même de l'homme marqué par la limite de sa condition de créature et appelée à la relation et à la rencontre d'autrui. Du coup la sexualité n'est pas une fonction comparable à l'alimentation, mais l'expression du corps/personne en tant qu'appelé à la relation.
- 2° La débauche est grave, parce qu'elle est une perversion théoanthropologique, plus encore que morale. Elle est négation du corps comme limite et comme présence, laquelle ne peut lui venir que de l'autre. Comme telle, elle est un refus du Seigneur, en tant qu'il est le lien mystérieux qui permet la relation et le lieu de l'articulation de tous les « membres » en un seul « corps ».
- 3° Le corps est l'icône de Dieu. Contre le mépris du corps *et* contre la réduction de l'homme à son corps, Paul affirme que le choix n'est pas entre une spiritualité désincarnée et un corps réduit à son opacité organique: tout le sens du corps est d'être présence habitée de l'Esprit de Dieu.

3. CONCLUSION

Comment la Bible parle-t-elle de la sexualité? Incontestablement comme d'une réalité ambiguë. Elle joue un rôle capital dans l'ordonnance du monde, puisqu'elle inscrit dans l'homme lui-même, pour qu'il puisse à partir de lui organiser la création, le principe ordonnateur de la différence. Mais elle peut aussi constituer un redoutable facteur de désordre, chaque fois qu'elle transgresse les règles de la différence. L'Ancien Testament ne cache pas ces dangers; la sexualité peut conduire au débordement de la violence meurtrière, ainsi que le raconte l'étonnant récit de Juges 19-21, où la violence sexuelle exercée par les habitants de Guivéa à l'égard de la femme d'un lévite d'Ephraïm (19,22-26) entraîne, parce qu'elle transgresse les lois les plus sacrées de l'hospitalité, de l'hétérosexualité et du respect de la femme du prochain, à la violence collective et à la quasi-destruction de toute une tribu, celle de Benjamin ¹.

En contrepoint, les couples exemplaires des Patriarches montrent comment la sexualité ordonnée à la bénédiction de Dieu sur la vie devient créatrice d'histoire et d'amour. Une première ligne de réflexion se fait jour qui non seulement pense la différence comme ordonnatrice du monde, mais encore et surtout comme condition de possibilité d'une relation vraie. Ce qui limite l'homme, puisque l'homme n'est pas la femme ni la femme l'homme, est nécessaire pour qu'il y ait alliance, reconnaissance réciproque.

Cette amorce de réflexion anthropologique s'approfondit de façon décisive dans le récit yahviste de la Création, repris, interprété et confirmé par Jésus lui-même. Don du Créateur pour que l'homme puisse expérimenter l'altérité même de Dieu, la sexualité humanise l'homme ² parce qu'elle lui permet de se confronter à la réalité structurante de la limite, à quitter l'imaginaire toute-puissance de ses rêves pour s'affronter à l'altérité d'un autre singulier. « C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère... ».

Enfin, la réflexion sur la sexualité conduit à une réflexion sur Dieu. Ce que la tradition biblique en effet découvre, c'est que si la sexualité est vécue comme un moyen de récuser l'altérité et la limite pour chercher le salut dans l'indifférenciation du plaisir, elle devient l'indice d'une méconnaissance de Dieu et d'une pratique idolâtrique. Le sacré qui est exalté alors dans la quête du plaisir n'est que l'image divinisée de soi. Ainsi se trouve dénoncé le risque le plus grave que la sexualité fait courir à l'homme, celui de l'enfermement dans l'illusion de l'autosuffisance: croire que l'on est à soi-même son propre fondement, et que les autres n'ont d'autres sens ou fonctions que de servir à cette édification de soi; refuser ainsi l'interrogation de l'autre réduit du coup à n'être qu'un instrument de plaisir. Mais refuser l'autre, cela signifie en fait, nous dit la tradition biblique,

¹ Cf. également les récits concernant Sodome en Gn 19 et le viol de Dina, fille de Jacob, puni par le massacre des gens de Sichem, en Gn 34. Le Deutéronome est sensible à cette violence toujours menaçante de la sexualité et s'efforce d'en protéger sur certains points la vie du peuple: 22,13-23,1, lois sur la virginité, l'adultère et le viol; 24,1-4, lois sur la protection de la femme répudiée.

² Et non pas, comme le diront les moralistes puritains de tous les âges, rabaisse l'homme à l'animalité!

refuser l'Autre-Dieu, par une défiance radicale à l'égard de sa Parole, cette réalité qui ne vient pas du cœur de l'homme et qui, en l'interpellant, le décentre de lui-même pour l'entraîner dans une relation créatrice. Genèse 2-3 raconte comment, en s'abusant sur lui-même, sur le sens de la limite que la sexualité marque en son corps, l'homme (Adam) s'abuse en réalité sur Dieu, dont il fait un tyran; et comment du coup la relation homme/femme est submergée par la violence, la peur et le ressentiment.

Ainsi la bonté de la sexualité (« Dieu vit que cela était bon ») est liée à la reconnaissance de l'altérité de Dieu. A l'expérience positive de la limite. Et l'enjeu profond que l'homme est appelé à découvrir, du fait même qu'il a été créé être sexué, concerne son rapport à l'altérité: est-elle reconnue comme la limite rendant possible la relation créatrice, l'« alliance » avec autrui dans le risque d'une histoire à faire, ou est-elle dénoncée comme une menace à réduire à tout prix, une injuste et insupportable limitation du désir?

Poser cette question, c'est du coup montrer aussi sur quel registre joue la signification que la tradition biblique reconnaît au corps. Le corps, reconnaissance positive de la limite et à cause de cela possibilité d'une relation non fusionnelle avec autrui, n'est en effet pas « quelque chose », pas plus que la sexualité n'est « quelque chose »; ils sont l'un et l'autre l'expression d'une présence habitée par l'Esprit de Dieu, cet Autre en nous, Parole qui nous parle autant que nous la parlons.

L'amour et l'institution: la théologie biblique du mariage

Nous avons vu, par l'étude de la tradition biblique, comment la sexualité inscrit en l'homme une limite, qui lui rend possible la reconnaissance de l'altérité d'autrui. Et comment elle devient, par là, créatrice d'une histoire. C'est pourquoi, dans son sens positif, la sexualité n'est pas séparable pour la Bible du couple qui en révèle le sens, par lequel justement elle devient créatrice, et de pulsion indifférenciée devient histoire. La tradition biblique ne parle jamais de la sexualité en soi, sinon pour en dénoncer le risque mortel d'objectivation qu'elle fait courir à l'homme. Autant dire que notre distinction entre sens de la sexualité et sens de l'existence du couple conjugal doit être sérieusement relativisée! Et pourtant, nous maintenons cette distinction, au nom même de ce qui nous paraît la perspective de fond de la tradition biblique, perspective que le texte explicite peu mais sous-entend constamment: en effet, on est frappé par la tension qui traverse le texte biblique entre la promesse vocationnelle adressée à l'homme et le poids de la réalité sociale dans laquelle elle doit s'inscrire. Cette tension, en ce qui concerne notre thème, est d'ailleurs à double sens: d'un côté la tradition biblique ne cache pas qu'il y a dans la sexualité humaine une dimension et une profondeur que le mariage, tel qu'il est toujours vécu, ne peut jamais totalement exprimer. Mais de l'autre, elle affirme aussi qu'il y a dans l'existence fidèle et durable du couple conjugal une profondeur et une promesse qui disqualifient du coup les autres manières possibles de vivre la relation sexuelle. Il y a donc une double critique réciproque qui s'exerce de la sexualité sur l'institution conjugale, et du couple conjugal sur la sexualité. Les conséquences éthiques de cette double critique seront étudiées dans notre cinquième chapitre. Pour l'instant, tentons de comprendre comment la tradition biblique parle du mariage, et quel sens théologique elle donne à l'institution conjugale en la référant au projet de Dieu pour l'homme.

Il y a dans l'aventure conjugale un mystère et un risque, sur lesquels les diverses traditions ou les auteurs bibliques ont beaucoup médité. Comment comprendre le rapport que le mariage permet (mais souvent empêche!) entre l'amour et l'institution, entre le désir et le temps où doit s'inscrire le projet, entre l'impatience de l'accomplissement et la patience d'une histoire commune? Mais tout ce que nous disons là du mariage, la Bible le dit aussi des relations entre Dieu et son peuple, constamment en tension entre le mûrissement d'une histoire au lent déroulement et les surgissements d'une espérance et d'un amour impatients de s'accomplir. Ce rapport entre l'histoire de l'homme et de la femme et l'histoire de Dieu et de son peuple est au centre de la théologie biblique. Nous voudrions tenter d'en comprendre la richesse, en interrogeant d'abord l'Ancien Testament (AT), puis le Nouveau (NT).

1. LE MARIAGE SELON L'ANCIEN TESTAMENT

Nous laissons de côté les éléments concernant la morale conjugale concrète en Israël; ils intéressent davantage l'ethnologue ou l'historien que l'éthicien, car, hormis certains faits particuliers sur lesquels nous reviendrons d'ailleurs, ils appartiennent aux coutumes sexuelles et conjugales traditionnelles des populations du Moyen-Orient ¹. Nous nous attacherons plutôt à essayer de comprendre en quoi et comment la conscience théologique d'Israël transforme la compréhension et la pratique sexuelle et conjugale.

Comme la sexualité ², le mariage est un don du Dieu créateur. « Yahvé Dieu dit: « Il n'est pas bon que l'homme soit seul; je veux lui faire une aide qui lui soit accordée. » (Genèse 2,18) ³. Le rédacteur yahviste souligne la bonté du don d'autant plus que dans la suite de son récit il décrit, avec un réalisme cruel, ce que les hommes ont fait de ce don; la pratique conjugale reflète plutôt une relation de domination et de rivalité entre l'homme et la femme: « A la femme Dieu dit: ...ton désir te poussera vers ton mari et lui dominera sur toi » (3,16).

Ainsi que nous l'avons dit déjà plus haut, à propos des paroles de Jésus sur la relation homme/femme: en situant ces données « au commencement », à l'origine de la création, le vieil auteur hébreu veut rappeler l'intention fondamentale, fondatrice, de Dieu. Malgré les apparences, le texte ne veut pas évoquer un âge d'or désormais perdu par la faute des hommes, mais annoncer que la réalité vécue présentement par les hommes et les femmes n'est pas un destin fatal ni l'expression de la volonté créatrice de Dieu. Le mariage est une promesse que Dieu n'a pas oubliée, malgré tout ce qui semble la démentir dans les faits.

Cette conviction que le mariage est plus que la réalité sociologique vécue, qu'il comporte une promesse que l'homme et la femme sont appelés à découvrir pour s'en émerveiller, l'AT en témoigne à de nombreuses reprises. Il y a d'abord, non au sens chronologique mais théologique et esthétique, l'admirable *Cantique des Cantiques* ⁴, au plein centre de l'AT la célébration la plus lyrique de l'amour humain. Le Cantique des Cantiques chante la joie, le plaisir et la beauté de l'amour conjugal. Le dialogue de l'époux et de l'épouse s'émerveillant l'un de l'autre exalte la beauté physique et l'amour sensuel: « Que tu es belle, ma compagne, que tu es belle! Tes yeux sont des colombes. — Que tu es beau, mon bien-aimé, oui, et tant aimable! Notre couche est de vert feuillage (...) — Comme un lis

¹ La bibliographie est immense. Citons les ouvrages qui nous ont paru vraiment importants:

Sur l'ensemble du problème: R. de VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, Paris 1958, p. 37-65; R. PATAI, *L'amour et le couple aux temps bibliques*, Paris 1967, trad. de M. King (édit. angl. 1959); H. VAN OYEN, *Ethique de l'Ancien Testament*, Genève 1974, trad. d'E. de Peyer (édit. all. 1967), p. 120-125, 164-171.

² Nous avons analysé les textes du début de la Genèse p. 38-41 et 43-46.

³ Pour l'histoire de l'interprétation de ce texte, cf. Marie de MÉRODE, « Une aide qui lui corresponde: l'exégèse de Gn 2,18-24 dans les écrits de l'Ancien Testament, du judaïsme et du Nouveau Testament », *Revue théol. de Louvain*, VIII, 1977, p. 329-352.

⁴ cf. D. Lys, *Le plus beau chant de la création*, Paris 1968, *Lectio divina* 51. Cet excellent commentaire du Cantique comporte une bibliographie sélective très utile.

entre les épines telle est ma compagne entre les filles. — Comme un pommier parmi les arbres de la forêt, tel est mon bien-aimé entre les garçons. A son ombre j'ai désiré m'asseoir, et son fruit est doux à mon palais. Il m'a fait entrer dans la maison du vin et la bannière qu'il déploie sur moi c'est l'amour. Fortifiez-moi de gâteaux de raisins et de fruits, car je suis malade d'amour. » (1,15-2,5). « Tu as volé mon cœur, ma sœur, mon épouse, tu as volé mon cœur par l'un de tes regards, par l'un des colliers de ton cou. Qu'il est doux ton amour, ma sœur, mon épouse; ton amour meilleur que le vin et ton parfum plus que tous les parfums. Tes lèvres, ô mon épouse, distillent le miel; sous ta langue est le miel et le lait; ta tunique a l'odeur du Liban. Tu es un jardin clos, ma sœur, mon épouse, une source fermée, une fontaine scellée. » (4,9-12). « Qu'ils sont beaux tes pieds dans tes sandales, fille de prince! Les courbes de tes hanches sont comme des colliers, œuvres de mains d'artiste. Ton nombril ¹ est un hanap rond, jamais vide de vin épicé. Ton ventre, du grain de froment engrangé, jonché de lis. Tes deux seins sont comme deux faons, jumeaux d'une gazelle. Ton cou est comme une tour d'ivoire (...) Comme tu es belle et délicieuse, amour, fille délicieuse. Ton corps est un palmier, et tes seins sont des grappes. J'ai dit: je monterai sur le palmier, j'en saisirai les fruits. Que tes seins soient pour moi les grappes de ma vigne; le parfum de ton haleine comme des pommes, et ton palais comme un vin de marque. » (7,3-10) « Mets-moi comme un sceau sur ton cœur, comme un sceau à ton bras. Car l'amour est fort comme la mort, l'amour jaloux plus fort que le séjour des morts, ses traits sont des traits de feu, le feu du Seigneur Dieu. Les grandes eaux n'éteindraient pas l'amour, les fleuves ne le sauraient noyer. Et quand bien même un homme offrirait tous les biens de sa maison pour acheter l'amour, il n'obtiendrait que le mépris. » (8,6-7).

L'amour conjugal chanté ici est possible parce qu'il est libéré de toute fin religieuse ou utilitaire. Le mariage n'est pas la répétition de l'union du dieu et de la déesse destinée à féconder la terre; il n'est pas non plus le moyen de maintenir asservie la moitié (féminine) de l'humanité; il est donné à l'homme et à la femme pour qu'ils y perçoivent la dimension de la liberté, de la gratuité et de la joie de l'amour même de Dieu. Rien de plus frappant à cet égard que la manière dont le Cantique renverse les termes mêmes de la malédiction de la femme cités plus haut (Genèse 3,16): le désir amoureux peut signifier aussi l'authentique amour, la joie du don de soi, « je suis à mon bien-aimé, et sur moi se porte son désir » (Cant. 7,11). Maître/esclave: l'AT, qui connaît bien cette réalité où peut s'enliser la relation homme/femme dans le couple, ne la tient pourtant pas pour le dernier mot: celui-ci appartient à l'époux et à l'épouse du Cantique des Cantiques reconnaissant dans leur désir le don libérateur de Dieu. Une prodigieuse lumière jaillit ici: « L'ancien Israël veut aborder et vivre concrètement le sexuel comme une réalité spiritualisée, mais essentiellement profane et humaine. » ²

L'amour de l'homme et de la femme ainsi désacralisé et rendu à sa pleine signification humaine va devenir pour Israël l'image même de l'alliance entre Dieu et son peuple. Le mariage, par la promesse même dont il est porteur, indique le mystère d'une alliance, et du coup, par un effet de *feed-back*, cet usage symbo-

¹ D. Lys traduit « ton sexe ».

² E. SCHILLEBEECKX, *Le mariage. Réalité terrestre et mystère du salut*, Tome I, Paris 1966, p. 54; cf. également les pertinentes remarques de D. Lys, *op. cit.*, p. 50-55.

lique du mariage conduit à un approfondissement considérable des significations spirituelles et éthiques de l'institution conjugale. A cause du Dieu qui l'a choisi et qui se révèle tout autre que les autres dieux, Israël désacralise la sexualité; celle-ci, rendue à son humanité, libérée de la peur religieuse comme de l'utilitarisme, est reconnue comme lieu d'une relation amoureuse entre l'homme et la femme. Cette relation à son tour peut alors signifier analogiquement celle de Dieu avec son peuple (rencontre, altérité, histoire); et cette symbolisation permet d'approfondir toute la valeur éthique, spirituelle, humanisante du mariage.

C'est le *prophète Osée*, dont le ministère s'exerça durant la deuxième moitié du VIII^e siècle, qui le premier utilisa l'image du couple conjugal pour faire comprendre la profondeur du lien entre Yahvé Dieu et son peuple ¹. Jérémie ², puis Ezéchiel ³ reprennent la même image, ainsi que le Second Esaïe ⁴. L'image va permettre tout à la fois un approfondissement du sens de l'alliance (*berit*, en hébreu) et de celui du mariage, en mettant en évidence de quoi est faite une relation authentique entre un homme et une femme. On y trouve l'amour (la *hesed*, c'est-à-dire la bonté du cœur, le sentiment amoureux, la tendresse), la fidélité (l'*emunah*) et la jalousie (la *qin'ah*, c'est-à-dire la rivalité jalouse à l'égard de tout amant possible). Tous ces termes vont s'appliquer à la relation — aimante, fidèle et jalouse — de Dieu pour son peuple. Reste un terme important ⁵, celui d'*ahabah*, de désir amoureux ⁶. «... nous pouvons alors saisir la réalité du mariage: le décrire en termes de *ahabah* (amour, *love*), de *hesed* et de *berit*, c'est dire qu'il trouve son origine dans un sentiment et un désir spontanés, qui conduisent à un choix, sont réglés par une alliance et s'affermissent dans l'amour fidèle qu'est le *hesed*. » ⁷

Réalité terrestre et création de Dieu, le mariage est ainsi chargé, dans l'AT, d'une fonction symbolique importante qui, à son tour, valorise les éléments relationnels qui le constituent. L'amour, la fidélité, l'alliance et la tendresse sont offerts à l'homme et à la femme comme des rappels et des signes d'un amour, d'une fidélité, d'une alliance et d'une tendresse que toute l'histoire d'Israël raconte et apprend à confesser comme venant de Dieu lui-même.

Mais cette promesse affronte l'histoire! C'est-à-dire qu'elle s'inscrit dans une réalité sociale et culturelle, en l'occurrence celle des mœurs et coutumes de l'ancien Orient. Nous avons déjà dit la désacralisation que la conscience théologique d'Israël a opérée sur la sexualité; sur le plan des mœurs le travail de libération du sens humain de la relation conjugale est plus lent. Il est très évident qu'au départ, dans le contexte si important des liens de sang dans le clan, le mariage

¹ Surtout aux chap. 1-3. Pour les commentaires sur ces chapitres cf. E. SCHILLEBEECKX, *op. cit.*, p. 60-65 et E. JACOB, *Osée*, C.A.T.XIa, Neuchâtel-Paris 1965, p. 18-38.

² 3,1-5; 31,1-4.21-22.

³ 16,1-63; 23,1-49.

⁴ cf. 54,1-17.

⁵ cf. E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris 1955, p. 86-90.

⁶ Ce terme, dans le contexte des mœurs de l'ancien Orient qui veulent que seul l'homme puisse prendre l'initiative d'aimer, ne peut désigner que l'amour de l'homme pour la femme et jamais (sauf une exception, 1 Samuel 18,20 « Mikal, fille de Saül, aime David ») l'amour de la femme pour l'homme. Il faudra s'en souvenir quand on abordera les textes de Paul qui semble réserver à l'homme l'amour, laissant à la femme la soumission!

⁷ E. SCHILLEBEECKX, *op. cit.*, p. 82.

constitue un chaînon dans la succession des générations formant le clan et lui assurant sa continuité. La valeur première est alors la procréation, beaucoup plus que la qualité de la rencontre entre les époux ou la fidélité de leur amour ¹. La sexualité permet au couple de s'inscrire par ses enfants dans le dessein créateur et historique de Dieu. « De génération en génération », l'expression est éminemment biblique; comme le sont ces innombrables nomenclatures familiales qui font perdre patience au lecteur moderne de la Bible qui n'en sent plus les accents joyeux et triomphants. C'est d'ailleurs pour cela que la polygamie est admise, de même que le remplacement de l'épouse stérile par une concubine chargée de donner au couple des enfants (ainsi Agar remplaçant Sara auprès d'Abraham). Mais cette ligne valorisant la procréation va être quelque peu minimisée (mais nullement abolie) au profit de celle dont nous avons dit plus haut qu'elle constituait effectivement l'apport original et novateur d'Israël, ce qu'on peut appeler la ligne élective et affective. L'approfondissement des valeurs relationnelles du mariage renforce de plus en plus la monogamie, et aussi un certain rigorisme moral destiné à protéger le mariage des ravages d'une sexualité non sanctifiée. Chez les prophètes déjà qui comparent l'infidélité d'Israël à une prostitution, puis surtout dans le judaïsme postexilique confronté aux libertés morales de la civilisation gréco-orientale, cette tendance au moralisme est évidente. De plus en plus évidente d'ailleurs, au point qu'à nouveau l'engendrement et l'enfantement seront vus comme la suprême dignité de l'union conjugale ². Ainsi la tension que l'AT manifeste entre « le versant patriarcal-généalogique, où la descendance prime sur l'amour et le versant prophétique-messianique, où les retrouvailles de l'amour prédominent sur l'obligation de servir l'espèce » ³ n'est pas résolue. Il nous semble cependant que l'AT lui-même ne situe pas tout à fait ces deux lignes au même niveau de valeur. L'une, la ligne généalogique, est donnée en effet comme la réalité historique et l'autre, la ligne relationnelle, comme une promesse, un espoir, un sens à découvrir. Je crois, encore une fois, que ce n'est pas par hasard que l'AT s'ouvre sur la double description du couple humain selon le dessein créateur de Dieu (Genèse 2) et selon la réalité historique (Genèse 3). Ce qui est « au commencement », le plus « au commencement », c'est l'espérance d'un couple où l'homme et la femme s'émerveillent l'un de l'autre et font alliance d'amour. Ce commencement, c'est la promesse dont Israël a tout au long de son histoire cherché à concrétiser le sens, à vérifier la force utopique ⁴.

¹ Bien que dans les plus anciennes traditions d'Israël, comme nous l'avons vu plus haut, cet élément ne soit pas absent, qu'on songe à l'amour de Jacob pour Rachel, par exemple. Sur le rôle de la polygamie en Israël, cf. R. PATAI, *op. cit.*, p. 42-50 et H. VAN OYEN, *op. cit.*, p. 165 s.

² « En face des formes de vie déréglées et obsédées par les sens qu'on rencontre dans les autres nations, Israël s'applique à garder ses distances en face de toutes les licences sexuelles, ce qui a donné naissance, dans le judaïsme tardif, à des exigences extrêmes (qui se sont d'ailleurs perpétuées dans la casuistique catholique romaine). Comme les jeux érotiques et sexuels étaient le plus possible exclus, l'amour conjugal profond et son accomplissement légitime ont atteint leur suprême dignité dans l'engendrement et l'enfantement. » H. VAN OYEN, *op. cit.*, p. 168.

³ La formule est d'André DUMAS.

⁴ Nous avons développé ces réflexions dans « Chance et ambiguïté de la famille selon l'Évangile », *Bull. CPE* 29, 1977, n° 5-6, numéro spécial sur « La famille », p. 38-47.

2. LE MARIAGE SELON LE NOUVEAU TESTAMENT

Le Nouveau Testament témoigne de l'effort fait par la jeune communauté chrétienne pour traduire en termes d'éthique l'enseignement reçu, et vécu par lui d'une manière si significative, de son Maître et Seigneur Jésus-Christ. Traduction dans, et en affrontement avec la culture juive d'une part, cela est vrai de la tradition judéo-chrétienne, et avec la culture hellénistique d'autre part, ainsi qu'en témoigne la tradition pagano-chrétienne très influencée à l'origine par les modèles du judaïsme hellénistique. C'est pourquoi on ne peut aborder le NT sans distinguer soigneusement entre les différents moments de la tradition chrétienne et les différents milieux culturels qu'affronte la jeune communauté.

a) *L'enseignement de Jésus*

Nous retrouvons d'abord le texte que nous avons déjà étudié en partie à propos de la sexualité: Mc 10,1-10, par. Mt 19,1-8. Nous avons alors mis en évidence le rappel par Jésus de l'intention fondatrice de Dieu créant l'homme « mâle et femelle » et les appelant à l'unité de la chair ¹. Il nous faut maintenant noter que cet enseignement a été donné à la suite d'une question piège des adversaires de Jésus sur le divorce. On peut, quel que soit le caractère formel de l'actuelle présentation évangélique ², retrouver dans cette péricope l'écho d'une discussion polémique de Jésus contre la casuistique des docteurs de la loi. Le texte est moins clair dans la version de Marc, où Jésus contraint ses interlocuteurs à reconnaître qu'il n'y a dans la loi de Moïse aucun commandement sur le divorce, mais tout au plus une permission, une concession faite à la dureté du cœur humain. Le commandement de Dieu, lui, vise l'unité du couple. Mais Marc ne comprenait déjà plus l'arrière-plan du débat qui porte, comme Matthieu, lui, le sait bien grâce à son enracinement juif, sur l'interprétation légitime du texte du Deutéronome 24,1. Ce texte faisait en effet l'objet de discussions vives au sein du judaïsme à l'époque de Jésus ³: l'école rabbinique de SCHAMMAÏ concevait l'autorisation de répudier sa femme de manière stricte et restrictive, au contraire de l'école d'HILLEL qui en donnait une interprétation très large ⁴.

¹ « N'avez-vous pas lu que le Créateur, au commencement, les fit mâle et femelle et qu'il a dit: C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et les deux ne feront qu'une seule chair. Ainsi ils ne sont plus deux, mais une seule chair. » (Mt 19,4-6a).

² cf. R. BULTMANN, *L'histoire de la tradition synoptique*, Paris 1973, trad. d'A. Malet sur l'édit. all. de 1971, p. 43 et 492. Mais nous ne partageons pas le scepticisme de Bultmann concluant à l'origine communautaire de ces textes; nous pensons que ce récit rapporte, en l'adaptant aux besoins de la communauté, un enseignement originel de Jésus.

³ Là-dessus, cf. H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, 1956 ², I, p. 313 ss. (on abrégera Str.-B.); A. COHEN, *Le Talmud*, Paris 1950, p. 214-223.

⁴ Vers 135 ap. J.C., Rabbi AQIBA enseignait qu'il suffit de voir une femme plus jolie que la sienne pour avoir le droit de répudier cette dernière. JOSEPHE note, dans son autobiographie (§ 426): « A ce moment, mécontent de la conduite de ma femme, je la renvoyai; elle m'avait donné trois enfants dont deux sont morts ... » (trad. Pelletier, édit. Les Belles Lettres, Paris 1959, p. 68).

Dès lors, ce qui était manifestement conçu à l'origine de la législation deutéronomiste comme une défense des droits de la femme répudiée — le billet lui permettait de se remarier, lui évitant ainsi d'être réduite à la mendicité ou à la prostitution ¹ — s'était transformé en une autorisation légale de pratiquer, du moins pour ceux qui en avaient les moyens financiers! ce qu'on pourrait appeler une polygamie successive. C'est cette hypocrisie, fatalité du légalisme, que Jésus veut d'abord dénoncer. Respecter la loi de Moïse, c'est d'abord respecter ce qui la fonde, ce en quoi elle s'origine: la volonté créatrice de Dieu. Aussi bien dans la version de Matthieu que dans celle de Marc, ce point est décisif: toutes les distinctions subtiles des interprétations legalistes sont disqualifiées par l'affirmation fondamentale que Dieu a voulu un couple humain solidement uni dans l'amour. Cette volonté ne peut être mise en doute. Par là Jésus accuse implicitement ses adversaires de trahir la loi qu'ils prétendent hautement respecter. Car si Moïse a autorisé la répudiation, c'est contraint par la méchanceté humaine ² et non pour permettre de violer l'intention même de Dieu. La polémique est évidente. Mais ce serait se tromper lourdement sur le sens des paroles de Jésus que de penser qu'il a ainsi à son tour promulgué, de façon radicale cette fois, une loi sur le mariage et le divorce. Notons d'abord que Jésus ne blâme pas Moïse, il resitue seulement l'intention du texte du Deutéronome, éclairant par là le statut social de la loi, qui est d'être une réponse à la nécessité malheureuse de la méchanceté humaine; la loi a pour fonction d'éviter que cette présence du mal en l'homme et au milieu de la société n'ait des conséquences catastrophiques. Ainsi Jésus ne dénonce pas la loi dans son statut et ses fonctions, mais il met en question le renversement qu'opèrent les docteurs juifs qui élèvent la loi contingente au rang de norme de la volonté de Dieu alors que c'est l'inverse qui est vrai. La loi est nécessaire, comme réponse à la nécessité même du mal; mais elle n'est pas comme telle l'expression de la volonté créatrice de Dieu; les confondre l'une avec l'autre, voilà ce qui est scandaleux pour Jésus, d'autant plus qu'ainsi se trouve fondée l'hypocrisie la plus criante, et avec elle l'esclavage de la femme!

Jésus veut donc rappeler le dessein de Dieu, sa volonté qui est aussi sa promesse. Face à quoi il devient clair que toute répudiation par l'homme de sa femme est un péché, c'est-à-dire moins une faute morale qu'une mise en échec du dessein de Dieu, de sa volonté et de sa promesse. Rappeler cela n'est pas fonder un nouveau légalisme, plus dur que le précédent, mais situer le mariage dans le contexte d'un débat entre la promesse divine et la dureté du cœur de l'homme. L'enjeu est ainsi déplacé d'une problématique où le mariage, considéré comme une réalité « naturelle », allant de soi, serait réglé dans sa pratique par une morale du « permis » et du « défendu », à une perspective où le mariage est reconnu comme le lieu de l'appréhension par l'homme et la femme de la promesse et de la grâce de Dieu, mais où aussi il peut signifier, et plus cruellement qu'en tout autre domaine de la vie humaine, le refus de croire à la grâce créatrice et recréatrice de l'amour, l'enfermement dans la peur et la convoitise, bref le refus de l'autre.

¹ cf. F. J. LEENHARDT, « Les femmes aussi ... A propos du billet de répudiation », *RTP* 1969, 1, p. 31-40.

² « Ils lui dirent: Pourquoi donc Moïse a-t-il prescrit de délivrer un certificat de répudiation quand on répudie? Il leur dit: C'est à cause de la dureté de votre cœur que Moïse vous a permis de répudier vos femmes; mais au commencement il n'en était pas ainsi. » (Mt 19,7-8).

Ce déplacement est capital, il arrache le mariage au domaine du seul juridisme pour en révéler la signification théologique. Nous allons revenir dans un instant sur ce point décisif. Mais pour l'heure notons que l'évangile de Matthieu rapporte que les disciples, après avoir entendu l'enseignement de Jésus sur le mariage, lui disent : « Si telle est la condition de l'homme envers sa femme, il n'y a pas intérêt à se marier » (Mt 19,10). Matthieu veut probablement dénoncer par là la réaction légaliste que l'Eglise de son temps semble avoir eue face aux paroles de Jésus. Si Jésus est compris comme un nouveau législateur, plus rigoureux que tous les précédents, alors effectivement le mariage devient un carcan terrifiant ! Mais justement Jésus ne parle pas en législateur, mais en prophète, en révélant la dimension théologique du mariage.

A l'appui de cette dernière affirmation, il y a l'attitude même de Jésus face à tous ceux ou celles qui ont connu l'échec ou des difficultés sur le plan conjugal ou sexuel ¹ : elle est marquée par la plus grande miséricorde et une douceur que Jésus ne manifeste certes pas envers les hypocrites (p. ex. Mt 23) ou les marchands du Temple (Mc 11, 15-19 et par.). Jésus est très sévère, comme le furent les prophètes, envers ceux qui annexent la promesse de Dieu à leur profit ; il est plein de miséricorde pour ceux que l'échec risque de désespérer ; à ceux-là il faut dire que là où le péché abonde, la grâce surabonde ; au sein de la plus grande détresse, la promesse reste vraie. Et celui qui vit l'échec de sa vie conjugale a plus qu'un autre besoin d'être libéré par l'Evangile de la culpabilité à quoi le condamne le légalisme. Du désespoir de ne plus pouvoir espérer en l'amour.

Car bien entendu l'échec existe, et la promesse de Dieu, en ce domaine comme en tant d'autres, est bafouée, oubliée. Jésus le sait, il l'évoque d'ailleurs dans le texte que nous venons de rappeler à propos de la loi mosaïque. Mais il en parle ailleurs encore : la tradition évangélique a gardé la trace, plusieurs traces même, d'une parole de Jésus sur l'adultère ². On doit y reconnaître l'écho direct d'un enseignement de Jésus. Nous reviendrons plus loin sur la clause restrictive (« sauf en cas de *porneia* »), introduite par Matthieu, qui n'est pas originelle. Sous des formes légèrement différentes la parole de Jésus a un sens très évident : contre l'interprétation traditionnelle, il assimile la répudiation à un adultère. Renvoyer sa femme, c'est bafouer l'espérance que le couple doit incarner ; c'est, plus concrètement encore, tromper la confiance que la femme avait mise en son mari, en acceptant de vivre avec lui ; c'est finalement minimiser l'importance que Dieu attribue au lien conjugal. Si ce renvoi est motivé par le désir d'une autre

¹ Voyez, par exemple, Mt 21,31-32, sur les prostituées exemples de foi ; Lc 7,36-50, où Jésus donne en exemple au pharisien Simon une femme de mœurs légères qui a en un instant compris qui était Jésus ; Jn 8,1-11 : la femme adultère que Jésus refuse de condamner.

² Mt 5,32

Mc 10,11-12

Luc 16,18

Mt 19,9

... Quiconque répudie sa femme — sauf en cas de « *porneia* » — la pousse à l'adultère et si quelqu'un épouse une répudiée, il est adultère.

Si quelqu'un répudie sa femme et en épouse une autre, il est adultère à l'égard de la première et si la femme répudie son mari et en épouse un autre, elle est adultère.

Tout homme qui répudie sa femme et en épouse une autre est adultère, et celui qui épouse une femme répudiée par son mari est adultère.

Si quelqu'un répudie sa femme — sauf en cas de « *porneia* » — et en épouse une autre, il est adultère.

femme, il n'est alors à l'évidence qu'une façon hypocrite de justifier légalement l'adultère. Mais, là encore, l'intention de cette phrase doit être bien reconnue: cette parole appartient au groupe des enseignements polémiques de Jésus contre l'interprétation legaliste, et Jésus dénonce ici la pratique tolérante de la répudiation qui minimise et même méprise la force du lien conjugal. « Jésus, dans sa déclaration sur le divorce, ne donne pas de *loi*: c'est, au contraire, contre une étroitesse juridique qu'il s'élève en dévoilant la *réalité* du mariage... Il est clair que les exigences du mariage vont de pair avec l'affirmation de sa réalité »¹. Quiconque répudie sa femme, fût-ce en plein accord avec la loi, fût-ce même pour sanctionner l'inconduite de sa femme², commet un adultère, c'est-à-dire détruit de son propre chef le lien unique du mariage. Aucune interprétation, aucune casuistique ne peut ici justifier la mise en échec de la volonté de Dieu. Aucune répudiation n'est innocente.

Face à la réalité de l'échec qui menace le couple conjugal, Jésus veut qu'on ne se leurre pas en distinguant entre échecs « autorisés » et échecs « défendus », comme si les premiers retrouvaient une innocence du fait de leur justification. Ce qui menace l'unité du couple, c'est fondamentalement la convoitise³, qui réduit l'autre au rôle d'objet de désir, qui, à la racine même de l'être, marque le refus de l'autre comme autre. Ce qui est en jeu dans la relation sexuelle et conjugale, c'est cette profondeur; le débat n'est pas entre « permis » et « défendu », mais entre la convoitise, peur et refus, et, dans l'autre accueilli, la découverte de la présence d'un amour créateur et pardonnant.

Cela dit, il ne nous paraît pas juste de déduire de ce texte l'idée que Jésus a rigoureusement interdit le divorce. Certes, tout divorce marque un échec, et aucune argutie juridique ou morale ne peut changer ce fait, mais je ne vois pas que Jésus ait jamais pensé que cet échec était interdit aux croyants. J'emploie à dessein l'expression « interdire un échec » pour souligner l'absurdité du problème. Il y a peut-être des cas où, malgré les efforts de l'un des conjoints, ou même des deux, le lien conjugal est détruit. « La parole de Jésus stigmatise le divorce comme contraire à la volonté originelle de Dieu; mais elle ne pose pas l'existence d'une réalité conjugale indépendante des conjoints. La volonté de Dieu subsiste et qualifie la désunion; elle ne maintient pas l'union au-delà de sa rupture. »⁴ Nous reviendrons sur cette difficile question du divorce en examinant la manière dont Matthieu et Paul ont, eux aussi, essayé de tenir compte de « la dureté du cœur » humain tout en maintenant le sens théologique de la parole de Jésus. Il faut cependant, auparavant, discuter un texte très étrange et très passionnant, auquel nous avons déjà fait une brève allusion plus haut.

¹ P. HOFFMANN, « Parole de Jésus à propos du divorce avec l'interprétation qui en a été donnée dans la tradition néotestamentaire », *Concilium* 55, 1970, p. 52-62. La citation est tirée de la p. 60.

² Si on interprète dans ce sens, avec Fr. J. LEENHARDT, Mt 5,32.

³ « Vous avez appris qu'il a été dit: Tu ne commettras pas d'adultère. Et moi je vous dis: quiconque regarde une femme avec convoitise a déjà, dans son cœur, commis adultère avec elle. » (Mt 5,27 s.). Par cette parole, Jésus montre bien qu'il se situe au-delà du legalisme, lequel ne peut juger que des actes accomplis; Jésus veut d'une part rendre tout legalisme impossible et d'autre part révéler l'exigence infinie de l'amour: on ne peut plus faire comme si quelque chose échappait à cette exigence, il n'y a plus de zone protégée!

⁴ Fr. J. LEENHARDT, art. cité, p. 40.

« Les disciples lui dirent : Si telle est la condition de l'homme envers sa femme, il n'y a pas intérêt à se marier. Il leur répondit : Tous ne comprennent pas ce langage, mais seulement ceux à qui c'est donné. En effet, il y a des eunuques qui sont nés ainsi du sein maternel ; il y a des eunuques qui ont été rendus tels par les hommes ; et il y en a qui se sont eux-mêmes rendus eunuques à cause du Royaume des cieux. Comprenez qui peut comprendre ! »¹

Dans la perspective légaliste où ils se placent, les disciples trouvent la parole de Jésus sur l'adultère trop dure. Ce que le Christ veut alors leur faire comprendre, c'est que désormais la venue du Royaume rend possible de vivre le mariage comme une grâce, et non comme une donnée naturelle relevant de lois humaines. Les disciples du Christ peuvent « comprendre ce langage ». Et pour confirmer cette déclaration, Jésus renvoie à trois situations qui justement ne sont pas « naturelles » ; mais aux deux catégories d'eunuques que le judaïsme disqualifiait parce qu'elles constituaient autant d'incapacités de contracter un mariage, et dans lesquelles il voyait une malédiction², Jésus en ajoute une troisième, où le renoncement au mariage est volontaire, « à cause du Royaume des cieux³ ». Ainsi célibat et mariage, à cause du Royaume, cessent d'être réalités naturelles ou fatalités subies pour renvoyer l'un comme l'autre à la grâce qui rend possible la liberté humaine. C'est la libre existence du célibataire qui garantit que le mariage est lui aussi un libre choix ; c'est le mariage vécu comme une grâce appelant la fidélité qui garantit que le célibat n'est pas une malédiction, mais qu'il peut être reconnu par certains comme une vocation.

Ainsi, sans aucunement idéaliser la situation humaine, Jésus invite l'homme et la femme à dépasser la perspective naturelle ou seulement sociale où les enferment les apparences pour reconnaître la bonté de la création bisexuelle et la vocation que Dieu y fait entendre à l'homme et à la femme.

b) *L'enseignement de la tradition apostolique*

Nous chercherons ici à comprendre comment l'Eglise primitive a interprété l'enseignement de Jésus. Les sources principales sont les lettres de Paul, mais il faut aussi s'intéresser à la manière dont les évangélistes ont transmis et interprété les paroles mêmes de Jésus.

¹ Seul Matthieu rapporte cette parole (19,10-12), mais son étrangeté même semble bien être une garantie d'authenticité ; on ne voit pas ce qui dans la réflexion théologique de Matthieu l'aurait amené à inventer un tel enseignement qui tranche si nettement sur la tradition juive. Un exégète aussi critique que H. BRAUN voit dans ces paroles un *logion* authentique de Jésus, cf. *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte*, Tübingen 1957, II, p. 112, n. 3 et p. 113, n. 1.

² Sur la situation des eunuques dans le judaïsme, cf. Str.-B. I, 805 s. et J. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus*, Paris 1967, p. 450.

³ Jésus pense peut-être ici aux Esséniens qui pratiquaient l'abstinence et le célibat, cf. C. DANIEL, « Esséniens et eunuques », *Revue de Qumran* 6, 1968, p. 353 ss. Mais il me semble abusif d'affirmer que Jésus n'avait pas en vue ses propres disciples, ou lui-même pour commencer ! (ainsi P. BONNARD, *L'évangile selon saint Matthieu*, CNT I, Neuchâtel-Paris 1970², p. 284 et 446 s.) ; l'expression « à cause du Royaume » est trop spécifique pour ne pas désigner les disciples du Christ.

1^o Les évangélistes

LUC a tendance, dans le domaine de la sexualité comme à propos d'autres problèmes moraux, à radicaliser l'enseignement de Jésus. C'est ainsi qu'il est le seul à citer le mariage comme une des (mauvaises) excuses avancées par les invités au banquet pour refuser l'invitation du maître (Luc 14,20). Le *logion* sur le renoncement à soi-même pour suivre Jésus prend chez Luc une forme radicale presque insupportable¹; or, parmi les réalités qu'il faut haïr pour pouvoir être disciple de Jésus, il y a l'amour de son épouse. Même idée en 18,29, où Luc est encore une fois le seul à mentionner l'amour de l'épouse parmi les éléments auxquels il est possible, sinon nécessaire, de renoncer « à cause du Royaume »². Enfin, dans la version lucanienne du débat entre Jésus et les Sadducéens sur la résurrection (Luc 20,34b-35), l'évangéliste utilise une formule pour le moins ambiguë qui laisse entendre que pour pouvoir être jugé digne de la résurrection il faut n'avoir pris ni femme ni mari³. Il semble bien que nous soyons là au début d'une ligne de pensée qui eut un grand succès dans la suite de l'histoire de l'Eglise, ligne où, pour mieux témoigner de la nouveauté du Royaume, certains chrétiens se croient appelés à vivre un rigoureux ascétisme sexuel et conjugal⁴. Le soupçon apparaît dans le troisième évangile que le mariage pourrait être un obstacle important à une vie vraiment chrétienne. Luc semble typique d'une sensibilité qui caractérisera les communautés pagano-chrétiennes de la fin du premier siècle, confrontées à l'immoralité du monde hellénistique et influencées par ses traditions ascétiques.

MATTHIEU, lui, ou plutôt sa communauté, ne partage pas ces vues ascétiques, si peu juives d'ailleurs. Son interprétation propre de l'enseignement de Jésus se manifeste essentiellement par l'adjonction, en 5,32 et en 19,9, d'une clause restrictive — « sauf en cas de *porneia* » — à la parole de Jésus étudiée plus haut sur la répudiation et l'adultère. Pourquoi cette adjonction?⁵ On peut, croyons-nous, formuler l'hypothèse suivante: très tôt, et surtout au sein de communautés judéo-chrétiennes, on a dû faire des paroles de Jésus une norme de la vie morale des Eglises, complétant ou plutôt interprétant l'antique loi mosaïque. L'évangile de Matthieu est d'ailleurs lui-même le résultat d'un tel essai d'interprétation. Si

¹ Luc 14,25-27. Le même *logion* est rapporté par Matthieu (10,37-38) sous une forme moins excessive.

² Comparez avec le même texte dans la tradition matthéenne (19,29) et marcienne (10,29).

³ Voici la formulation de Luc: « Ceux qui appartiennent à ce monde-ci prennent femme ou mari (litt.: se marient et sont épousés). Mais ceux qui ont été jugés dignes d'avoir part au monde à venir et à la résurrection des morts ne prennent ni femme ni mari (litt.: ne se marient ni ne sont épousés) ». Chez Matthieu nous lisons: « A la résurrection on ne prend ni femme ni mari (litt.: on ne se marie pas et on n'est pas épousée) ... » (22,30).

⁴ Dès le II^e siècle un homme comme Jules CASSIEN citera ces textes pour justifier l'ascétisme rigoureux qu'il défend, allant jusqu'à la castration, cf. CLÉMENT d'Alexandrie, *Stromates* 3, PG 8, 1182 c.

⁵ Tous les exégètes sont en effet d'accord pour parler de Mt 5,32 et 19,9 comme d'adjonctions matthéennes. On ne voit pas pourquoi les autres évangélistes auraient supprimé cette parole de Jésus qui aurait été si utile pour régler certains problèmes communautaires, alors qu'on peut assez bien comprendre pour quelles raisons Matthieu l'a introduite dans l'enseignement du Maître.

cet essai fut tenté, c'est sans doute que les communautés d'origine judéo-chrétienne, dont celle de Matthieu, risquaient par fidélité à la loi d'Israël de ramener l'enseignement de Jésus dans les limites étroites de l'enseignement traditionnel. L'intention de Matthieu est de montrer que le Christ, nouveau Moïse, a l'autorité d'interpréter de façon nouvelle la volonté de Dieu (« Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens... mais moi je vous dis... », 5,21.27.31.33...), et par là d'appeler les hommes, et ses disciples tout particulièrement, à une « justice » supérieure à celle des scribes et Pharisiens (5,20).

Mais le malentendu était du coup de faire de l'enseignement de Jésus un commentaire de la loi semblable à celui des scribes et des docteurs de la loi. En ce qui concerne le mariage et le divorce, ce commentaire serait particulièrement rigoureux. Coupé ainsi de sa perspective eschatologique, le rappel par Jésus de l'indissolubilité du couple deviendrait alors une déclaration légaliste, c'est-à-dire abstraite, juridique et culpabilisante pour tous ceux qui vivent un échec en ce domaine, alors que primitivement il visait à rappeler le sens théologique et la promesse attachés à l'existence du couple humain et à dénoncer l'hypocrisie du légalisme qui viole l'esprit de la loi en prétendant en respecter la lettre. Dans une telle situation où la parole de Jésus devient loi, que dire à ceux qui subissent un échec, qui se trouvent par exemple victimes de l'adultère du conjoint ? Que doit-il se passer lorsqu'un couple vit de graves difficultés conjugales ? Le renvoyer à la parole de Jésus, sans lui en rappeler le caractère de promesse, risquerait de le renvoyer à sa condamnation définitive, à son exclusion de la communauté, puisque ce serait le renvoyer à une loi absolue ! Notre hypothèse est que l'incise matthéenne veut précisément répondre à cette difficulté, en rappelant la dimension prophétique de la parole du Christ, qui en empêche une lecture légaliste en situant l'exigence dans la perspective théologique, et non morale.

Essayons de nous expliquer sur ce point. Et tout d'abord que signifie l'expression « sauf en cas de *porneia* » ? ¹ *Porneia* peut avoir de nombreux sens : prostitution, impudicité, vie débauchée, adultère, inconduite. La brièveté de l'expression ne permet pas de trancher avec certitude sur le seul plan lexicographique. C'est à partir du contexte de la discussion en cours dans le judaïsme et le jeune christianisme sur les conditions autorisant une répudiation qu'il faut rechercher la solution. Deux voies ont été principalement explorées.

La première, sauf erreur inaugurée par BONSIRVEN, suivi par BALTENSWILER et BONNARD ², comprend *porneia* dans le contexte des difficiles relations entre judéo- et pagano-chrétiens dans l'Eglise primitive. On trouve dans Actes 15,20.23-29 le rappel d'une des tentatives faites pour régler ces relations : par gain de paix on y demandait aux pagano-chrétiens « de s'abstenir des souillures de l'idolâtrie, de l'immoralité (*porneia*), de la viande étouffée et du sang », c'est-à-dire de

¹ Sur cette question cf. J. BONSIRVEN, *Le divorce dans le Nouveau Testament*, Paris-Tournai 1948 ; J. DUPONT, *Mariage et divorce dans l'Evangile*, Bruges 1959 ; P. BONNARD, *op. cit.*, p. 282 s. ; E. SCHILLEBEECKX, *op. cit.*, p. 155 ss. ; J. C. MARGOT, « L'indissolubilité du mariage selon le N.T. », *RTP* 1967 (6), p. 387 s. ; H. BALTENSWILER, *Die Ehe im NT*, Zürich-Stuttgart 1967, p. 88 s. ; P. HOFFMANN, *art. cit.*, p. 55-57.

² Et par la TOB qui, malheureusement, « officialise » cette interprétation en traduisant « sauf en cas d'union illégitime ». Un cas assez typique où le discours second des exégètes prend la place du texte, dont on ne supporte plus les obscurités ou les ambiguïtés. Et si celles-ci étaient voulues par l'auteur ? !

respecter certains interdits touchant des points sensibles pour des Juifs. La *porneia* dont il est question dans ce texte des Actes évoquerait les interdits de Lévitique 18,6-18 concernant les cas d'empêchements de mariage pour cause de consanguinité. Les exégètes cités plus haut font l'hypothèse que Matthieu a la même préoccupation et qu'il reprend le terme pour dire aux pagano-chrétiens que s'ils se séparent de leur femme pour se mettre en ordre avec cette demande, ils ne commettent pas d'adultère. Matthieu chercherait donc à lever la difficulté qui serait née du conflit entre une parole de Jésus interdisant toute répudiation et une demande faite par les judéo-chrétiens aux pagano-chrétiens de ne pas contracter de mariages illégitimes selon la Loi, ou le cas échéant de se séparer d'une femme épousée dans de telles conditions.

Telle est la première hypothèse. Elle a recueilli l'accord de nombreux exégètes. Elle ne nous paraît cependant pas convaincante. Tout d'abord, parce qu'il est toujours délicat d'expliquer un texte par un autre texte qui lui est postérieur et provient d'une source très différente. Mais surtout on ne voit pas pourquoi Matthieu aurait pris le risque de modifier le texte même d'un enseignement du Seigneur pour s'adresser à des pagano-chrétiens qui ne sont pourtant pas ses interlocuteurs principaux. Le problème de Matthieu n'est pas de lever une difficulté concernant un cas, d'ailleurs probablement tout à fait exceptionnel, d'union conjugale contractée par d'anciens païens, mais de répondre à une question certainement plus angoissante et malheureusement moins exceptionnelle, celle de l'échec d'une union conjugale dans sa propre communauté judéo-chrétienne. Enfin, pourquoi Matthieu renverrait-il au texte de Lévitique 18, qui énumère les cas d'illégitimité de mariage afin d'empêcher ces unions, dans un débat qui concerne le divorce? Ce serait pour le moins une argumentation contournée et indirecte qui aurait mérité quelques explications complémentaires. Or Matthieu est, nous l'avons vu, d'une brièveté telle qu'on peut se demander, soit s'il ne le fait pas exprès pour laisser à son propos quelque ambiguïté, soit s'il ne considère pas que pour ses lecteurs l'expression est tellement claire qu'il n'est pas besoin de l'expliquer. Dans ce dernier cas, il faut comprendre *porneia* dans son sens le plus courant, à savoir: débauche sexuelle, inconduite grave et opiniâtre.

Ces raisons nous font préférer, avec HOFFMANN, SCHILLEBEECKX, LEENHARDT et d'autres, la deuxième ligne d'interprétation qui ne cherche pas l'explication ailleurs que dans le texte lui-même et son contexte. Est-il permis de divorcer? Telle est la question qui préoccupe les jeunes communautés chrétiennes qui connaissent à la fois l'autorisation de Moïse (Deutéronome 24,1) et la parole de Jésus sur la répudiation-adultère. Par ailleurs, la question du divorce est depuis longtemps déjà ouverte dans le judaïsme. Il est plus que probable que Matthieu utilise *porneia* dans le sens qu'il avait dans tous les débats des écoles rabbiniques, c'est-à-dire « débauche », « adultère » ou « inconduite sexuelle de la femme »¹. Il faut en effet reconnaître, avec SCHILLEBEECKX: « le fait que Matthieu écrit pour des judéo-chrétiens permet de croire que l'évangéliste ne pense pas aux mœurs gréco-romaines, qui permettent aux deux conjoints de prendre l'initiative du divorce; il n'a en vue que les lois juives qui reconnaissent à l'homme seul le droit de répudier sa femme pour raison d'inconduite. »²

¹ cf. J. DUPONT, *op. cit.*, p. 29 et 87.

² *op. cit.*, p. 157 s.

A partir de ces remarques, deux lectures sont possibles. La première explique d'abord le texte de Mt 5,32 dont, pour peu qu'on admette que *porneia* signifie au sens strict «adultère», le sens devient très clair: «quiconque répudie sa femme la pousse à devenir elle-même adultère, sauf dans le cas où elle a (déjà) commis elle-même adultère». Matthieu qui veut, en rapportant le *logion* de Jésus, avertir les croyants des terribles responsabilités qu'encourent ceux qui répudient leur femme (ce sont eux qui littéralement seront responsables de l'adultère que commettra alors leur femme), prendrait soin d'ajouter que ce risque n'existe évidemment plus si la femme a déjà de son propre chef commis adultère. Il ne s'agirait donc pour Matthieu que de lever une difficulté que la parole de Jésus pouvait faire surgir; on ne peut pousser l'autre à l'adultère s'il l'a déjà commis! La parole de Jésus ne concernerait donc pas ceux qui sont victimes de l'adultère du conjoint, mais seulement ceux qui voudraient renvoyer leur femme pour des motifs plus futiles.

A partir de cette interprétation, on explique l'autre texte, Mt 19,9, de cette manière: même celui qui a en toute justice renvoyé sa femme, parce qu'elle a commis adultère¹, n'est pas autorisé par le Seigneur à se remarier. L'accent porte ici sur l'interdiction pour un époux séparé de se remarier. Nous allons revenir là-dessus dans un instant.

Cette interprétation, on le voit, minimise la valeur de l'incise matthéenne: simple remarque de bon sens en 5,32, elle n'est là, en 19,9, que pour mieux faire ressortir l'universalité du principe de l'interdiction du remariage de tout divorcé ou séparé.

Une seconde lecture nous semble possible, qui diffère quelque peu de celle-là. Notre hypothèse est que Matthieu (en 19,9) veut empêcher une interprétation legaliste des paroles de Jésus, et que c'est pour cela qu'il introduit cette incise qui semble autoriser le divorce. Comment cela? «Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni» disait le Christ en rappelant la volonté originelle de Dieu (19,6). Autant dire que l'homme peut effectivement séparer ce que Dieu a uni. L'union conjugale peut être détruite! Postuler, avec la tradition scolastique, que l'indissolubilité du mariage constitue un lien objectif, indépendant de la volonté ou de l'amour des partenaires, ne nous paraît pas conforme à l'Évangile. C'est ce que Matthieu nous semble vouloir dire: lorsqu'un des conjoints (en l'occurrence en milieu juif, ce ne pouvait être que la femme) par sa conduite manifeste évidemment qu'il a rompu le lien conjugal, il n'est que juste de constater ce fait, sans condamner au malheur l'autre conjoint au nom d'une exigence impitoyable. Il n'est donc pas contraire à la parole du Seigneur de constater qu'il y a des cas où l'union conjugale est détruite. Mais Matthieu multiplie les précautions pour qu'une telle déclaration ne rouvre pas la porte à l'hypocrisie casuistique dénoncée par Jésus! D'une part, seul le cas de *porneia* est ici reconnu comme autorisant le divorce. Il faut dès lors comprendre ce terme dans son sens le plus fort, à cause du contexte: «*Porneia* ne désignera pas simplement ici l'adultère, même dûment constaté. Le mot lui-même (...) va plus loin. Il s'agit d'une inconduite caractérisée; disons, dans ce contexte, d'une inconduite persévérante, opiniâtre, d'une femme

¹ C'est ainsi qu'il faudrait comprendre le sens du «sauf en cas de *porneia*»: dans ce cas, celui qui a répudié sa femme ne peut être mis au rang de ceux qui répudient leur femme illégitimement.

qui aura résisté à tous les efforts non moins persévérants et opiniâtres de son mari pour la détourner de son égarement et pour sauver le couple. »¹

Il y a plus: même celui qui aura dû constater que sa vie conjugale est détruite ne doit pas se sentir autorisé à se remarier (19,9). Pourquoi? Essentiellement pour ne pas fermer définitivement la porte à un pardon possible, à une réconciliation éventuelle. Pour manifester que demeure une espérance, malgré l'échec et la mort².

Cette interprétation du chapitre 19 me paraît commandée par l'autre texte (5,32), qui assimile la répudiation (sauf celle due à la *porneia* d'un des conjoints) à un adultère. Pourquoi cette assimilation? Parce qu'en répudiant sa femme, le mari précipite la crise, la rend irrémédiable, durcit en situation objective ce qui n'était jusque-là que difficultés relationnelles, bref il manifeste qu'il n'a plus d'espérance. Il n'est donc plus dans la perspective du Royaume de Dieu qui vient comme un pardon et une vie, mais dans celle de la loi qui juge et condamne. Qui croit au Royaume croit à la résurrection possible de ce que le péché pourtant condamne à mort.

Ainsi pour Matthieu, l'inconduite persévérante de l'épouse rompt le lien conjugal, elle conduit à la séparation de fait des époux. La volonté humaine est parvenue à séparer ce que Dieu voulait unir. Mais cela ne libère pas le conjoint croyant de sa responsabilité: il doit continuer à manifester concrètement son espérance au sein de l'échec, à croire à la promesse attachée par Dieu à l'existence du couple qui peut ressusciter par la repentance et la réconciliation.

C'est ainsi, nous semble-t-il, que l'évangéliste Matthieu essaie tout à la fois de contester la lecture légaliste que les communautés chrétiennes sont en train de faire des paroles de Jésus, tout en cherchant à éviter le piège de la casuistique³. Responsable d'une communauté qui devait faire l'expérience, comme Israël et Moïse avant elle, de « la dureté du cœur humain », Matthieu veut maintenir vivante la critique instaurée par Jésus du légalisme: Dieu n'« autorise » pas, par sa Loi, le divorce, il attache au contraire sa promesse à l'existence du couple uni; mais Dieu ne veut pas plus la mort du pécheur, mais par la Loi aménager un espace de vie malgré tout possible, où puisse subsister l'espoir d'un pardon et d'une réconciliation. Tout l'effort éthique de la communauté sera d'éviter l'hypocrisie qui joue avec l'exigence et la promesse divines comme la suffisance orgueilleuse qui se croit autorisée à rejeter dans les ténèbres extérieures ceux qui ont commis une faute; positivement l'éthique devra rappeler la promesse de Dieu et

¹ Fr. J. LEENHARDT, art. cité, p. 36, la citation concerne plus précisément l'exégèse de Mt 5,32; cette interprétation nous semble convenir également pour Mt 19,9.

² On trouve la même idée chez HERMAS, auteur chrétien de la première moitié du second siècle: « Et si, Seigneur, dis-je, après avoir été renvoyée, la femme se repent et veut revenir à son mari, ne faudra-t-il pas l'accueillir? Certes, dit-il. Si le mari ne l'accueille pas il pèche, il se charge d'un lourd péché, car il faut accueillir celui qui a péché et qui se repent, mais non beaucoup de fois. Pour les serviteurs de Dieu, il n'y a qu'une repentance. C'est en vue du repentir que l'homme ne doit pas se remarier. Cette attitude vaut d'ailleurs aussi bien pour la femme que pour l'homme. » (*Le Pasteur*, 29,7 s.: Mand. IV,7 s.).

³ C'est à notre sens pour cela qu'il ne précise pas mieux le sens de *porneia*; il s'agissait pour lui d'évoquer le cas d'un échec manifeste dans une vie conjugale, sans pourtant entrer sur le terrain miné d'une description de cas qui justifieraient sans autre la répudiation.

aménager un espace de vie possible pour ceux que l'échec a blessés, le mal tentés, la convoitise submergés. C'est, croyons-nous, ce que Matthieu a essayé de faire.

2° L'apôtre Paul

C'est dans sa correspondance avec les Corinthiens que Paul a été amené à aborder les problèmes du mariage (et surtout en 1 Co 7)¹. Le contexte est très différent de celui que nous avons évoqué à propos de Jésus ou des évangélistes. Ici, dans l'environnement de la mentalité grecque, deux dangers menacent : l'immoralité et l'ascétisme. L'immoralité était presque une spécialité corinthienne — il existait un verbe « korinthiazein », vivre à la corinthienne, qui évoquait les délices libertines promises aux voyageurs qui venaient à Corinthe ! Face à cette réalité certains chrétiens semblent avoir réagi en pratiquant un ascétisme assez rigoureux, justifié à la fois par le dualisme de la pensée religieuse grecque, et par l'eschatologisme chrétien, annonçant la fin proche de toutes choses. Paul avait, dans une précédente lettre², à la fois félicité les Corinthiens de réagir contre la dissolution morale de leurs concitoyens³ et protesté énergiquement contre tout mépris du corps : « Le corps n'est pas pour la débauche, il est pour le Seigneur et le Seigneur est pour le corps. ... Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint Esprit qui est en vous et qui vous vient de Dieu ? ... Glorifiez donc Dieu par votre corps. » (1 Co 6,13.19 s.). Dans la même lettre, Paul se rangeait néanmoins tout à fait du côté de ceux qui veulent une discipline morale assez stricte : « Ne savez-vous pas que les coureurs dans le stade courent tous mais qu'un seul gagne le prix ? Courez donc de manière à le remporter. Tous les athlètes s'imposent une ascèse rigoureuse ; eux, c'est pour une couronne périssable, nous, pour une couronne impérissable... Moi, je traite durement mon corps et le tiens assujéti, de peur qu'après avoir proclamé le message aux autres, je me sois moi-même éliminé. » (1 Co 9,24 s., 27).

Il semble que cet enseignement fut si bien reçu à Corinthe que certains en conclurent qu'il appartenait aux conséquences éthiques normales de la foi de renoncer désormais à toute relation sexuelle. Dans une lettre adressée par les Corinthiens à l'apôtre pour lui poser diverses questions, on lit en effet cette phrase : « Il est bon pour l'homme de s'abstenir de la femme »⁴. Tout le chapitre 7

¹ Les meilleurs commentaires modernes de la Première épître aux Corinthiens sont à notre sens ceux de J. WEISS (KEK, 1910⁹), A. ROBERTSON - A. PLUMMER (ICC, 1914²), E.-B. ALLO (Et. Bib. 1934), A. SCHLATTER (*Paulus der Bote Jesu*, 1934), J. HERING (CNT VII, 1949), H. LIETZMANN - W. G. KUMMEL (HNT 9, 1949⁴), C. K. BARRETT (Black's NT Comm., 1968), H. D. WENDLAND (NDT 7, 1968¹²), H. CONZELMANN (KEK, 1969¹¹).

² Nous admettons l'hypothèse que nos actuelles deux lettres aux Corinthiens sont en fait un recueil de plusieurs lettres ou fragments de lettres de Paul regroupés postérieurement. Selon cette hypothèse, le passage auquel nous faisons allusion, 1 Co 6,12-20 — que nous avons étudié plus haut — fait partie d'un ensemble de deux premières lettres, alors que le chap. 7, que nous allons étudier, appartient à une troisième lettre.

³ Et peut-être de certains chrétiens qui, sous prétexte de liberté chrétienne — « tout est permis » semble bien avoir été leur mot d'ordre, cf. 1 Co 6,12 — se déclaraient au-dessus des lois morales.

⁴ Il est vrai qu'on peut hésiter sur la fonction de cette phrase (1 Co 7,1) : « Venons-en maintenant à ce que vous m'avez écrit. Il est bon pour l'homme ... ». On peut prendre la seconde phrase comme le contenu de ce qu'ont écrit les Corinthiens — ce qui est notre hypothèse — ou pour une nouvelle phrase introduisant le développement propre de l'apôtre ; l'ensemble du développement rend, selon nous, cette seconde hypothèse peu probable.

de notre actuelle première lettre aux Corinthiens constitue une longue réponse aux différentes questions soulevées face au mariage et à la sexualité par ce choix ascétique.

D'emblée (7,1-6), Paul met en question un ascétisme qui risque, par orgueil spirituel, de manquer singulièrement de réalisme. « Qui veut faire l'ange, fait la bête », ce propos de Pascal illustre fort bien le commentaire de Paul. Aux époux que tente la performance spirituelle ou ascétique, Paul rappelle que dans le couple chacun appartient littéralement à l'autre et ne peut donc décider pour lui-même de rompre l'union sexuelle: « Que le mari accorde à sa femme ce qui lui est dû, et que la femme fasse de même envers son mari. Ce n'est pas la femme qui a pouvoir sur son propre corps, mais son mari, et de même ce n'est pas l'homme qui a pouvoir sur son propre corps, mais sa femme. » (7,3-4). La seule concession que l'apôtre fait n'est valable que s'il y a consentement commun des époux: « Ne vous refusez pas l'un à l'autre, sauf d'un commun accord et temporairement, afin de vous consacrer à la prière; puis retournez ensemble, de peur que votre incapacité à vous maîtriser ne donne à Satan l'occasion de vous tenter. » (7,5). Ainsi aux membres mariés de la communauté, Paul rappelle que même la perspective du Royaume proche (cf. 7,29 et 31) ne modifie pas la réalité conjugale, dont le sens demeure d'être le lieu où s'expérimente l'appartenance à un autre dans un lien de dépendance mutuelle (7,4). L'ascétisme n'est acceptable que s'il est provisoire et librement accepté par les deux conjoints.

Puis, l'apôtre aborde une série de questions concrètes; il le fait en se fondant sur la thèse centrale que « chacun reçoit de Dieu un don particulier, l'un celui-ci (c'est-à-dire le mariage), l'autre celui-là (c'est-à-dire le célibat) » (7,7). Ainsi, pour Paul, comme pour Jésus, le mariage comme le célibat sont un don, un « charisme » de Dieu. Une vocation que le don de Dieu signifie. Nous sommes passés du plan naturel où la pensée juive se situait encore, faisant du célibat un malheur et du mariage une obligation, au plan vocationnel où l'Évangile situe désormais le possible humain. L'homme n'est pas libéré des contingences par la foi, mais il peut les vivre dans la foi comme don et promesses de Dieu. Ainsi le mariage! Voilà pourquoi Paul conseille aux membres non mariés de la communauté de rester dans leur état, c'est-à-dire de reconnaître dans leur situation un charisme de Dieu: « Je dis donc aux célibataires et aux veuves qu'il est bon de rester ainsi, comme moi. » (7,8). Mais si cela leur semble impossible, alors: « Mais s'ils ne peuvent vivre dans la continence, qu'ils se marient; car il vaut mieux se marier que brûler. » (7,9). Une telle formulation a prêté à bien des équivoques: Paul a l'air de recommander le mariage comme un pis-aller pour ceux qui n'auraient pas la force de demeurer dans la continence et le célibat. Ce serait bien étrange que l'apôtre démente deux lignes plus bas la thèse qu'il vient de proclamer au v. 7! En fait, il s'agit d'autre chose, toujours du même réalisme dont Paul fait preuve: si quelqu'un ne peut accepter le célibat, qu'il sache reconnaître dans ce fait un appel de Dieu; si la continence est impossible, pourquoi s'obstiner comme si elle représentait une voie spirituelle supérieure? Il y a diversité de dons! Il est juste alors de se marier, d'accepter sa réalité et d'en faire une vocation ¹. Il n'y a donc

¹ Quant au verbe « brûler » utilisé ici, il désigne de façon métaphorique la force du désir, « les feux de la passion ». A moins que Paul ne vise ici le feu de la géhenne (du séjour des morts) qui attendrait ceux qui par orgueil se seraient crus assez forts pour vivre dans la continence, mais n'auraient pu finalement que sombrer dans l'immoralité

aucune dévalorisation du mariage dans ce texte, comme l'a prétendu une certaine tradition de lecture, mais un appel au réalisme, sans lequel il n'est pas possible non plus de reconnaître où est sa vocation. La preuve que Paul ne méprise aucunement le mariage est fournie par le verset suivant où l'apôtre rappelle l'enseignement de Jésus: « A tous ceux qui sont mariés j'ordonne, non pas moi mais le Seigneur: que la femme ne se sépare pas de son mari — si elle en est séparée, qu'elle ne se remarie pas ou qu'elle se réconcilie avec son mari —, et que le mari ne répudie pas sa femme (7,10-11). Non seulement la nouvelle réalité instaurée par la foi chrétienne n'autorise pas la séparation, mais encore elle invite à ne pas désespérer d'une réconciliation possible. C'est tout à fait la même perspective que celle des évangiles, de Matthieu en particulier.

Quant aux mariages « mixtes » (c'est-à-dire où l'un des conjoints n'est pas croyant), ils seront réglés dans la même perspective: l'Evangile ne saurait être, parce qu'accepté par un des époux seulement, une occasion de division du couple. Au contraire, il est promesse d'une possible découverte commune, d'une sanctification commune. Il y a dans l'unité conjugale une promesse de partage telle que l'un des conjoints peut par sa seule présence sanctifier l'autre: « ...je dis, c'est moi qui parle et non le Seigneur: si un frère a une femme non croyante et qu'elle consente à vivre avec lui, qu'il ne la répudie pas. Et si une femme a un mari non croyant et qu'il consente à vivre avec elle, qu'elle ne le répudie pas. Car le mari non croyant est sanctifié par sa femme, et la femme non croyante est sanctifiée ¹ par son mari. » (7,12-14). L'Evangile ne peut être un prétexte à séparation de la part du conjoint croyant. Mais le conjoint non croyant doit être respecté dans sa liberté: « Si le non-croyant veut se séparer, qu'il le fasse! ² Le frère ou la sœur ne sont pas liés dans ce cas: c'est pour vivre en paix que Dieu vous a appelés. En effet, sais-tu, femme, si tu sauveras ton mari? Sais-tu, mari, si tu sauveras ta femme? » (7,15-16). Respect de la liberté de l'autre et appréciation, une fois encore, réaliste de l'apôtre: pas de vanité spirituelle, de recherche de l'exploit pour l'exploit.

Après une parenthèse (7,17-24) où Paul développe son idée sur l'importance qu'il y a pour chacun à ne pas subir sa situation comme un destin, mais à y percevoir la condition de réalité de sa vocation, l'apôtre revient aux questions que lui ont posées les Corinthiens; il est d'ailleurs assez émouvant de voir l'humilité dont

(cf. M. L. BARRE: « To Marry or to Burn: pyrousthai in 1 Cor 7,9 », *CBQ* 36, 1974, 193-202). Mais peu importe; l'important est de bien voir que Paul veut par cette expression imagée lutter contre ce fâcheux spiritualisme qui veut faire fi de la réalité et fixer de lui-même les conditions du don de Dieu!

¹ « Si au verset 14, Paul insiste tellement sur le fait que le partenaire incroyant est « sanctifié » (*geheiligt*) par le partenaire croyant, c'est pour répondre à certains préjugés des chrétiens de Corinthe, qui avaient peur d'être « profanés » (*entheiligt*) s'ils avaient eu des rapports sexuels avec un partenaire païen. La réponse de Paul fait état de la liberté dont le Christ nous a gratifiés: ce n'est pas le chrétien qui est soumis, dans une union de ce genre, aux « puissances mauvaises » du monde; au contraire, c'est lui qui « sanctifie » le partenaire païen en l'exposant au rayonnement de l'amour de Dieu. » P. HOFFMANN, art. cité, *Concilium* 55, p. 58. Sur ce problème, cf. aussi J. BLINZLER, « Zur Auslegung von 1 Kor 7,14 », *Neutestamentliche Aufsätze*, München 1963, p. 32-41; H. CONZELMANN, *KEK*, p. 146-148.

² Fondement de ce que le droit canon appelle le « privilège paulin »: le pape peut autoriser un conjoint qui se convertit au christianisme à quitter son autre conjoint demeuré païen, si ce dernier n'accepte pas la conversion du premier.

Paul fait preuve, avouant que sur certaines questions il ne peut donner qu'un avis, et non un ordre précis.

Il y a d'abord le cas des célibataires (7,25). Ceux-ci auront peut-être avantage à ne pas se marier, non parce que le célibat posséderait quelque supériorité théologique sur le mariage, mais parce que les temps sont difficiles: « Je pense que cet état (de célibat) est bon, à cause des angoisses présentes, oui, je pense qu'il est bon pour l'homme de rester ainsi. As-tu une femme? Alors ne cherche pas à t'en séparer. N'es-tu pas marié? Alors, ne cherche pas de femme. Cependant, si tu te maries, tu ne commets pas de péché, et si une jeune fille se marie, elle ne commet pas de péché. Mais ceux qui se marient auront des souffrances dans leur vie quotidienne, et je voudrais vous les épargner. » (7,26-28). Dans la perspective eschatologique où Paul situe l'existence chrétienne, l'état de mariage représente en effet une difficulté plus grande, à la fois parce que la solidarité à l'égard de son conjoint ou de sa famille risque d'entrer en conflit, lors de persécutions par exemple, avec la fidélité au Christ, et parce que très justement le souci concret de l'autre est une donnée de l'état conjugal qui rend l'homme et la femme mariés moins disponibles que le célibataire. Il est clair que Paul laisse bien entendre dans tout ce passage (7,29-35) où vont ses préférences; mais il corrige pourtant immédiatement son « apologie » du célibat en ajoutant: « je vous dis cela dans votre propre intérêt, non pour vous tendre un piège mais pour que vous fassiez ce qui convient le mieux, et que vous soyez attachés au Seigneur, sans partage. » (7,35). Il s'agit pour chacun de discerner comment il peut le mieux répondre à l'appel du Seigneur en tenant compte de la réalité. Si le Royaume n'est pas fuite du réel, il est pourtant exigence d'une vie disponible à ses appels, à ses impératifs de rupture. Comment sans rêver répondre réellement à cette exigence, c'est ce que Paul veut essayer de discerner.

Abordant ensuite la question de la situation des fiancés, l'apôtre la traite avec le même réalisme. « Si quelqu'un, débordant d'ardeur, pense qu'il ne pourra pas respecter sa fiancée et que les choses doivent suivre leur cours, qu'il fasse selon son idée. Il ne pèche pas: qu'ils se marient. Mais celui qui a pris dans son cœur une ferme résolution, hors de toute contrainte et qui, en pleine possession de sa volonté, a pris en son for intérieur la décision de respecter sa fiancée, celui-là fera bien. Ainsi celui qui épouse sa fiancée fait bien, et celui qui ne l'épouse pas fera encore mieux. » (7,36-38). Pour des fiancés, le principe énoncé auparavant de « rester dans l'état où il se trouvait quand il a été appelé » (7,20) pouvait représenter plus un piège qu'une vocation. Là encore la tentation de l'exploit spirituel — en l'occurrence une sorte de « mariage blanc » ¹ — doit être dénoncée, et la réalité lucidement appréciée: il n'y a aucun péché à reconnaître qu'on n'est pas fait pour le célibat. D'ailleurs, avant de prendre la décision de renoncer au mariage, il faut y regarder à deux fois: Paul multiplie les précautions et exige avant tout qu'aucune contrainte ni extérieure ni intérieure ne s'exerce sur celui qui se pose la question.

¹ Quelque chose qui aurait pu ressembler à ce qu'on a connu plus tard dans l'Eglise, la coutume des *virgines subintroductae*: des jeunes filles, désireuses de demeurer célibataires, mettaient leur virginité sous la protection d'un homme de confiance avec lequel elles vivaient. On imagine les ambiguïtés d'une telle situation! cf. CYPRIEN, *Lettres*, 4,4 (CSEL 3¹, 475). Jean CHRYSOSTOME, *Contre ceux qui ont des vierges chez eux sous leur protection* (PG 47, 495-514).

Enfin, dernier problème abordé par l'apôtre, celui des veufs et veuves: ont-ils le droit de se remarier? N'est-ce pas faire preuve alors d'un manque de spiritualité bien fâcheux? Voici la réponse: « La femme est liée à son mari aussi longtemps qu'il vit. Si le mari meurt, elle est libre d'épouser qui elle veut, mais dans le Seigneur seulement. Cependant elle sera plus heureuse, à mon avis, si elle reste comme elle est; et je crois, moi aussi, avoir l'Esprit de Dieu. » (7,39-40). C'est donc toujours le même principe: en droit rien n'empêche le remariage des veufs, mais que chacun examine où est sa vocation personnelle; Paul, en fonction de la situation présente, pense — mais c'est un avis personnel, ajoute-t-il — que le veuvage est un meilleur état que le remariage.

Cet ensemble du chapitre 7 de I Corinthiens est particulièrement important pour comprendre comment s'est élaboré le discours de l'éthique conjugale chrétienne. Dans la réponse de Paul on voit, comme à l'état naissant, se construire une réflexion concrète qui s'édifie à partir de trois données: le commandement du Seigneur, la confrontation sérieuse avec le réel et la perspective eschatologique. La première, au sens large, représente l'interprétation de la Loi en fonction des paroles et de la personne du Christ; elle rappelle la visée fondamentale du dessein de Dieu pour l'homme. Cette visée s'inscrit dans une réalité pour lui donner sens; jamais elle ne peut être le prétexte à fuir cette réalité qui ne doit pas être évacuée phantasmatiquement mais changée courageusement. Paul se méfie, on le sent, d'un spiritualisme désincarné qui remplace le courage éthique par l'autosuffisance spirituelle. Or seul ce courage peut signifier la nouveauté du Royaume faisant sa place au milieu des hommes, alors que la prétention à la supériorité spirituelle sépare les hommes et les rend incapables d'amour. Il n'est que trop facile de rêver d'une obéissance parfaite, quand on se garde bien de définir son lieu d'enracinement réel! Contre cette illusion, Paul rappelle qu'il s'agit de connaître quel est le terrain où Dieu nous situe pour nous inviter à y être des témoins d'un autre possible¹. Enfin la perspective eschatologique définit l'horizon de cette obéissance et évite qu'elle ne succombe aux pièges du conformisme et du légalisme. C'est pourquoi le mariage est aussi une vocation.

Sur le thème du mariage, la réflexion paulinienne ainsi élaborée appelle à une triple prise au sérieux: d'abord celle du commandement du Seigneur, révélant la promesse et l'exigence attachées à la relation homme/femme, la grâce annoncée du mariage; puis celle de la réalité à la fois personnelle et sociale où doivent se vivre cette promesse et cette exigence; enfin, prise au sérieux de la perspective eschatologique qui relativise les données dites « naturelles » pour faire accéder l'homme à la dimension vocationnelle où sa liberté peut réellement jouer son jeu. La sexualité n'est plus destin ou nécessité, mais possible exercice d'une libre vocation.

3^o *La tradition paulinienne*

On trouve encore deux mentions du mariage dans les épîtres pauliniennes: I Thessaloniens 4,3-7 et Colossiens 3,18 s.

¹ Le même réalisme sous-tend la réflexion de Paul sur le pouvoir politique et la responsabilité chrétienne à son égard. Cf. E. FUCHS, G. RIST, « Réalité du politique et obéissance de la foi. Remarques sur Rom. 13,1-7 », *Bull. CPE*, Genève 21, 1969, n° 1, p. 42 ss.

Le premier texte présente le mariage comme possibilité de vivre dans la sainteté, de résister à la débauche, en particulier en respectant la femme de son « frère ». Voici ce texte peu connu : « La volonté de Dieu, c'est que vous viviez dans la sainteté, que vous vous absteniez de la débauche, que chacun d'entre vous sache prendre femme ¹ pour vivre dans la sainteté et l'honneur, sans se laisser emporter par le désir comme font les païens qui ne connaissent pas Dieu. Que nul n'agisse au détriment de son frère et ne lui cause du tort en cette affaire, car le Seigneur tire vengeance de tout cela, comme nous vous l'avons déjà dit et attesté. En effet, Dieu ne nous a pas appelés pour que nous soyons impurs, mais pour que nous vivions dans la sainteté. »

Le second texte reprend une exhortation classique de la prédication morale antique : « Epouses, soyez soumises à vos maris, comme il se doit dans le Seigneur. Maris, aimez vos femmes et ne vous aigrissez pas contre elles. »

Ce texte a reçu un commentaire approfondi et tout à fait décisif dans l'épître aux Ephésiens (5,21-33). Ce commentaire est un excellent exemple de la manière dont la tradition paulinienne ² a poursuivi l'œuvre théologique et éthique de l'apôtre ³. C'est surtout la première tentative théologique de penser le mariage en fonction de la nouveauté de l'Evangile. Texte d'une grande importance qui constitue l'essai théologique le plus élaboré de tout le Nouveau Testament sur la question du mariage ⁴.

Voici ce texte : « Soumettez-vous les uns aux autres dans la crainte du Christ : femmes (soyez soumises) à vos maris comme au Seigneur, parce que le mari est le chef de la femme comme le Christ est le chef de l'Eglise, lui le Sauveur de son corps. Mais comme l'Eglise est soumise au Christ, que les femmes le soient en tout à leurs maris. Maris, aimez vos femmes, comme le Christ a aimé l'Eglise et s'est donné pour elle ; il a voulu ainsi la rendre sainte en la purifiant avec l'eau

¹ Littéralement : « ... sache acquérir son vase à lui ... ». Le « vase » peut désigner le corps et, par extension, l'épouse, « corps de son mari » (cf. 1 Co 7,4).

² Nous tenons en effet, avec la majorité des critiques, l'épître aux Ephésiens pour un écrit appartenant à la génération postapostolique (fin du premier siècle). Ecrit fortement marqué par la pensée de Paul : l'épître aux Ephésiens est une sorte de long commentaire exhortatif de l'épître, authentique elle, aux Colossiens. L'épître aux Ephésiens appartient à ce que certains historiens ont appelé « l'école paulinienne ».

³ Nous n'en dirons pas autant de deux autres textes qui eux aussi commentent l'exhortation paulinienne de Colossiens, Tite 2,4-5 et 1 Pierre 3,1-7, qui interprètent la pensée paulinienne dans un sens restrictif : la soumission de la femme est une donnée quasi naturelle et ses activités sont entièrement situées dans le seul domaine de la maison familiale. Désormais la femme chrétienne ne s'occupera plus que de sa maison, de ses enfants... On est vite revenu à la situation traditionnelle dans le judaïsme et l'hellénisme ; les enseignements de Paul, qui avait admis que les femmes puissent exercer un ministère de prophétie dans la communauté (cf. 1 Co 11,5), sont oubliés sur ce point. On se souvient seulement de la « fameuse » phrase de l'apôtre « Que les femmes se taisent dans les assemblées » (1 Co 14,34), phrase destinée à lutter contre une certaine anarchie liturgique (cf. 14,26-40) et à rappeler certes la subordination de la femme mais sans fermer toutefois la porte à la possibilité, affirmée par l'apôtre, que l'Esprit de Dieu puisse s'exprimer aussi par une femme pour l'édification de la communauté (11,5).

⁴ Pour une étude détaillée de ce texte on se reportera aux commentaires suivants de l'épître aux Ephésiens : T. K. ABBOTT (ICC 1897), E. HAUPT (KEK, 1902), A. SCHLATTER (Erläuterungen, 1936), E. F. SCOTT (Moffat, 1948 ⁷), H. RENDTORFF (NTD, 1949 ⁸), M. DIBELIUS (HNT, 1953 ³), C. MASSON (CNT, 1953), H. SCHLIER (1965 ⁶), J. GNILKA (Herders T. K. 1971), M. BARTH (Anchor, 1974).

qui lave et cela par la Parole; il a voulu se la présenter à lui-même splendide, sans tache ni ride, ni aucun défaut; il a voulu son Eglise sainte et irréprochable. C'est ainsi que les maris doivent aimer leurs femmes comme leurs propres corps. Celui qui aime sa femme s'aime lui-même. Jamais personne n'a pris sa propre chair en aversion; au contraire on la nourrit, on l'entoure d'attention comme le Christ fait pour son Eglise; ne sommes-nous pas les membres de son corps? C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, il s'attachera à sa femme, et tous deux ne seront qu'une seule chair. Ce mystère est grand; je déclare qu'il concerne le Christ et l'Eglise. En tout cas chacun de vous, pour sa part, doit aimer sa femme comme lui-même, et la femme, respecter son mari. »

A première lecture, ce texte paraît bien justifier, à l'aide d'arguments théologiques, ou plutôt christologiques, la nécessité de la soumission de la femme à l'homme; c'est d'ailleurs bien ainsi que souvent on l'interprète. Je crois qu'une lecture plus sérieuse fait apparaître autre chose dans ce texte, ce que j'appellerais la tension entre donnée culturelle et visée théologique. Ou, pour le dire plus explicitement, tension entre le discours traditionnel de la morale juive et judéo-chrétienne sur le mariage et un nouveau langage qui cherche à se dire à partir de la nouveauté de l'Evangile.

Voici les indices de cette tension dans le texte :

- La phrase qui introduit l'ensemble du passage (v. 21) appelle les croyants *quels qu'ils soient* à se soumettre les uns aux autres « dans la crainte du Christ », c'est-à-dire dans le respect de sa volonté, par amour pour lui. Or cette thèse fondamentale, à laquelle personne ne peut prétendre échapper, semble brusquement se rétrécir à la phrase suivante (v. 22), quand l'auteur s'adresse aux femmes : la soumission semble être une spécialité de la femme, le mari, se voyant exhorter à l'amour. Pourquoi une soumission particulière à l'intérieur d'une règle qui vise tout un chacun ? Pourquoi la réciprocité de la soumission mutuelle dans la foi s'arrête-t-elle au domaine conjugal ? En tant que chrétiens, les maris sont aussi appelés à se soumettre ; mais en tant que maris, les chrétiens semblent échapper à cette règle ! L'auteur juxtapose ainsi deux exigences, comme si le domaine du mariage échappait à la règle évangélique. Or, plus loin, il va pourtant tenter une interprétation christologique de la relation homme/femme.
- Au v. 23, l'auteur justifie son appel à la soumission de la femme par l'argument « ...car le mari est le chef de la femme... ». Cette thèse explicative, introduite par un « parce que » (*oti*), est immédiatement complétée et interprétée par la comparaison qui suit, introduite par un « comme » (*ós*), être chef, mais pas n'importe comment : « comme le Christ est le chef de l'Eglise » (c'est-à-dire comme « Sauveur » (v. 23), comme celui qui se donne (v. 25), comme un fiancé qui conduit sa fiancée (v. 27)). Cette comparaison transforme essentiellement l'affirmation précédente : on croyait être en présence d'une thèse « naturelle » — l'homme est le chef de la femme — et on se retrouve face à une déclaration christologique sur le lien entre le Christ et son Eglise, lien qui est proposé comme la norme pour juger du sens du lien entre l'homme et la femme dans le couple conjugal. C'est bien ce que dit notre texte plus bas, quand explicitement il fait de la relation Christ-Eglise la référence à laquelle comparer la relation conjugale : « C'est ainsi — « comme le Christ a aimé son

Eglise » — que les maris doivent aimer leurs femmes comme leurs propres corps ». Ce qui est déterminant, c'est donc la relation Christ-Eglise, et non l'affirmation « naturelle » de la supériorité de l'homme sur la femme ¹.

On voit donc très bien, par l'exemple de ce texte, comment l'Evangile a introduit dans la conscience humaine du temps un facteur critique qui met radicalement en cause les données « naturelles » (c'est-à-dire culturelles), en tant qu'elles se donnent comme évidence de destin. L'Evangile révèle qu'elles ne sont que la conséquence de situations de force où l'amour n'a pas de place.

Mais alors pourquoi maintenir l'appel à la soumission des femmes ? Tout simplement, je crois, parce que pour un homme du premier siècle, nourri de traditions juives et helléniques, une telle soumission est une donnée évidente, « naturelle », en dehors de laquelle il lui est proprement impossible de penser le problème du mariage. Ce qui est étonnant et important, ce n'est donc pas que les auteurs du Nouveau Testament maintiennent un modèle hiérarchique pour parler des relations homme/femme, mais bien qu'ils le mettent, comme malgré eux, comme contraints par la réalité même du message évangélique, si radicalement en question.

Dans le contexte du premier siècle, toute prédication qui aurait proclamé la fin de la soumission de la femme, l'abolition de toute hiérarchie, ne pouvait paraître que totalement irréaliste, sans portée et sans valeur ². La prédication morale chrétienne va donc essayer de n'essuyer ni les données de la réalité ni la nouveauté de l'Evangile. Or, nous l'avons dit, la réalité comporte, pour les chrétiens du premier siècle, l'évidence de l'infériorité de la femme ³. C'est, pour tous les auteurs de l'Antiquité chrétienne, une donnée de base : s'y opposer relève soit de la stupidité (cf. 1 Co 11,13 ss.), soit de l'exaltation spiritualiste et utopique qui veut tellement anticiper sur la réalité ultime qu'elle en vient à négliger la simple décence, telle qu'on la concevait à l'époque. Tel est le contexte de toute la pensée chrétienne ancienne. Mais — et là me paraît le point nouveau et décisif — cette réalité, malgré le poids qu'on lui confère, n'est pas l'ultime donnée. Plus

¹ On retrouve ici l'écho d'un texte de l'apôtre Paul, 1 Corinthiens 11,2-16, où à propos d'un problème très concret — faut-il que les femmes se présentent voilées au culte ? — Paul rappelait également que l'homme est le chef de la femme (11,3), et ce avec une lourde insistance (cf. 11,7.8.9 ...) qui rend d'autant plus surprenante l'affirmation exactement contraire que l'apôtre introduisait au centre de son développement (11,11) : « pourtant l'homme n'est pas sans la femme ni la femme sans l'homme dans le Seigneur ». Tout se passe comme si, malgré lui, malgré son désir de sauvegarder l'ordre hiérarchique qui lui paraît à la fois juste et naturel, Paul devait, contraint par l'Evangile même, affirmer que le sens profond de la relation homme/femme est, « dans le Seigneur », c'est-à-dire selon sa volonté essentielle, la pleine et libre réciprocité, excluant toute hiérarchie !

² Ou au contraire libertine et immorale, comme l'illustreront certaines sectes chrétiennes postérieures, gnostiques par exemple, qui ne prêteront la fin des structures traditionnelles du mariage ou du couple que pour autoriser une licence sexuelle, assez peu significative du sens de l'amour du Christ !

³ Selon la tradition juive, d'accord d'ailleurs avec les conceptions de l'ancien Orient, l'amour (*ahabah*) est toujours le sentiment du plus fort pour le plus faible ; il ne peut donc concerner que l'homme qui prend l'initiative envers la femme et non celle-ci qui ne peut que consentir à cette démarche. C'est pourquoi on ne saurait inviter les femmes à « aimer leur mari » : cette expression paraîtrait inconvenante, ou stupide, cf. E. SCHILLEBEECKX, *op. cit.*, p. 82 ; E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris, 1955, p. 86-90 ; H. VAN OYEN, *Ethique de l'Ancien Testament*, Genève, 1974, p. 97-101.

ultime qu'elle, la bousculant, il y a l'annonce de l'Évangile qui fait voir cette réalité autrement, comme secrètement habitée par une espérance ¹, qui relativise les données dites naturelles. Ainsi dans le domaine des relations entre hommes et femmes, l'espérance, c'est qu'il est possible désormais à l'homme d'« aimer sa femme comme son propre corps » (v. 28), comme il sera un jour possible, quand le contexte socio-culturel pourra en accueillir vraiment la signification, à la femme d'aimer son mari comme son propre corps.

On le voit : dans un schéma culturel qui semble évident aux chrétiens du premier siècle, à savoir que l'homme et la femme ne sont pas égaux, la réflexion théologique de l'auteur de l'épître aux Ephésiens introduit un facteur qui en change le sens. A court terme, ce facteur théologique semble plutôt renforcer, en le justifiant, le schéma culturel. Mais ce n'est qu'une apparence : désormais la donnée culturelle n'est plus décisive, elle ne va plus de soi, parce que ce qui est décisif maintenant, c'est le « mystère » ² de l'unité du Christ avec son Église que le mariage a pour vocation de refléter. Une tâche théologique s'ouvre ainsi devant nous, celle de réfléchir aux sens possibles de cette manifestation par le mariage du sens de la relation entre le Christ et son Église. L'auteur de l'épître s'y risque lui-même dans son texte quand il réfléchit sur ce qu'est l'amour du Christ pour son corps, l'Église, et qu'il en déduit l'exhortation aux maris d'aimer leurs femmes de la même manière. Tâche à poursuivre, qui ne consiste certes pas à répéter mécaniquement les formules bibliques sur la soumission de la femme, comme si notre environnement culturel, social et psychologique n'avait pas changé, mais à nous demander comment dans ce contexte changé le « mystère » de l'amour du Christ pour son Église peut être signifié aujourd'hui.

Nous sommes ainsi parvenus au centre de la réflexion théologique sur le mariage : l'amour humain libéré par l'Évangile des conformismes de toute espèce comme du légalisme peut signifier l'amour du Christ pour son Église. La réflexion théologique consiste donc à comprendre le mystère de cet amour et à voir ensuite comment il rejoint la réalité de l'existence conjugale des hommes et des femmes de ce temps.

¹ On pense au texte de Paul : « ... la création attend avec impatience la révélation des fils de Dieu : livrée au pouvoir du néant, elle garde l'espérance. (...) Nous le savons en effet : la création tout entière gémit maintenant dans les douleurs de l'enfantement. » (Rom. 8,19-22).

² « Pour saint Paul, le mot « mystère », lié au terme hébreu de *sod*, signifie une décision du conseil divin, une décision cachée qui cependant se manifeste dans le temps sous le couvert d'un voile. Un « mystère » est donc une révélation du Dieu tout-puissant ayant sa place dans l'histoire du salut. » E. SCHILLEBEECKX, *op. cit.*, p. 123.

3. CONCLUSION

Au terme de cette étude de la tradition biblique, nous pouvons tenter une brève synthèse. L'Ancien Testament est traversé par une théologie du mariage qui met l'accent d'une part sur le sens du mariage, qui est de signifier la relation de Dieu avec son peuple, et d'autre part sur la promesse qui lui est attachée: offrir à l'homme et à la femme l'émerveillement de la rencontre amoureuse (cf. Cantique des Cantiques). Mais pour autant le poids de la réalité de l'institution conjugale, prise d'ailleurs elle-même dans des contraintes sociales que la Bible n'ignore certes pas, n'est pas nié: la rencontre amoureuse peut à tout instant s'infléchir en relation de domination et en conflit de pouvoir, le projet créateur de vie devenir porteur de mort, par lassitude, mépris ou méconnaissance. C'est pourquoi finalement l'Ancien Testament propose une compréhension du mariage tendue entre deux pôles contraires, l'un et l'autre indispensables: la promesse, qui d'une certaine manière met toujours en question l'institution — il y a toujours un au-delà de la réalité conjugale institutionnelle qu'il faut espérer découvrir — et l'institution, qui seule peut donner un sens créateur réel à la sexualité — en dehors de l'institution la sexualité n'est en effet pour l'AT que désordre et violence.

Jésus remet en évidence, face à une pratique légaliste quelque peu hypocrite, les termes de cette tension: la proximité miséricordieuse de Dieu, telle qu'il l'annonce en prêchant le Royaume de Dieu, se trouve attestée dans la proximité miséricordieuse et aimante de l'homme et de la femme réconciliés. La relation de l'homme et de la femme est à nouveau reconnue comme le lieu par excellence de l'émergence de l'amour. C'est pourquoi l'adultère est condamné comme le refus délibéré de cette reconnaissance et comme entière soumission à la convoitise mortifère. Le sérieux de la loi est rappelé, pas d'un point de vue légaliste, mais pour rappeler l'extraordinaire sérieux de ce qui se joue entre un homme et une femme, qui n'est rien de moins que la possibilité d'expérimenter la proximité de l'amour de Dieu.

La tradition chrétienne ancienne (les évangiles et Paul) n'a fait que transmettre cet enseignement du Seigneur. Avec cette nécessité supplémentaire de devoir l'inscrire très concrètement dans la réalité de la vie des premières communautés. Comment maintenir la visée évangélique sans la transformer en un nouveau légalisme, c'est-à-dire en prenant attention à la réalité contingente de ceux à qui on la proposait? Il est passionnant de voir comment Matthieu a essayé de résoudre la question en parlant de la valeur du pardon dans une situation d'échec, ou comment Paul y répond en s'essayant à ce qu'on pourrait appeler le réalisme eschatologique face au mariage.

Toutes ces tentatives, aussi diverses soient-elles, ont toutes en commun de reconnaître, à cause de l'enseignement de Jésus reprenant celui de la Genèse, que le mariage est une vocation, c'est-à-dire le lieu d'un appel de Dieu (d'où la possibilité d'y renoncer à cause d'un autre appel du même Dieu). Autrement dit, le mariage est un des lieux où l'homme et la femme jouent le sens de leur vie. C'est ce que la réflexion si belle de l'auteur de l'épître aux Ephésiens nous fait entrevoir, en parlant du mystère théologique lié au mariage. Ce qui se donne

finalement à reconnaître dans la relation d'amour de l'homme et de la femme dans le mariage, c'est quelque chose qui appartient à l'ordre de l'amour que le Christ porte à l'Eglise, son corps.

Dès lors une tâche théologique s'ouvre, qui est de voir comment dans des contextes culturels différents ce même mystère d'amour peut et doit être signifié par le couple humain engagé dans le risque de la fidélité et de la liberté. Nous verrons dans le quatrième chapitre ce qu'il en a été durant l'histoire de l'Eglise, et nous tenterons de dire, dans le cinquième chapitre, comment il nous semble qu'à notre tour et dans notre contexte culturel nous pouvons essayer de répondre.

Le christianisme et la sexualité : une histoire ambiguë

Une recherche sur l'éthique chrétienne de la sexualité ne saurait sans légèreté ni mauvaise foi faire l'économie du passage par l'histoire des relations difficiles et ambivalentes du christianisme avec la sexualité. On ne saurait ingénument prétendre passer de la Bible à notre époque en ignorant, ou feignant d'ignorer, le poids que cette tradition a dans la conscience ou l'inconscient des chrétiens de ce temps. La laisser de côté et faire comme si ce qui fut n'avait pas été ne peut relever que de la prétention ou de l'infantilisme. Prétention, si l'on veut ainsi se poser comme sa propre origine et rêver d'un christianisme dont nous serions les initiateurs; infantilisme, si l'on croit en fermant les yeux pouvoir nier la réalité! Or, il est incontestable, qu'on s'en réjouisse ou qu'on le dénonce, que notre morale occidentale est largement tributaire de ce passé de la tradition chrétienne. Mais il est également vrai qu'on ignore le plus souvent cette tradition et qu'on essaye d'autre part rarement de la situer dans ses intentions réelles et ses confrontations aux données idéologiques d'un temps bien différent du nôtre. D'où l'intention de ce quatrième chapitre qui voudrait tenter de mesurer la valeur réelle de la tradition morale chrétienne; comprendre, textes à l'appui, pourquoi et comment le christianisme a tenu sur la sexualité un discours très particulier, où se mêlent incontestablement, à notre jugement contemporain du moins, les pires et les meilleures choses. Comprendre aussi pourquoi, sur certains points importants, la tradition chrétienne s'est écartée de la tradition biblique, et discerner par là ce qui est en jeu dans le travail d'interprétation éthique que l'Eglise a fait et fait de ses propres sources.

Cette intention définit du coup notre champ de recherche: il s'agit moins de raconter toute l'histoire des rapports entre le christianisme et la sexualité que d'en dégager les lignes de force; celles justement qui ont défini ce qu'on appelle finalement « la morale chrétienne ». Un premier ensemble est constitué par la réflexion des Pères de l'Eglise des II^e, III^e et IV^e siècles. Face à la société antique, ils ont cherché à formuler une morale (une « ascèse » comme ils préfèrent dire) où soient à la fois récusé le dualisme gnostique et maintenue la tension eschatologique. Cette éthique patristique sera reprise et élaborée avec une (trop) grande précision par AUGUSTIN, dont l'enseignement domine à n'en pas douter toute la morale occidentale médiévale. Le discours augustinien représente un deuxième ensemble très représentatif. Le troisième est constitué par la Réforme protestante, qui par sa volonté de revenir aux sources bibliques de la morale comme de la foi, développe une morale qui tranche fortement, en particulier dans les domaines de la sexualité et du mariage, avec la morale catholique.

Dès la fin du XVI^e siècle, on peut dire que dans ses grandes lignes la morale chrétienne en Occident, en matière de sexualité et de conjugalité, est constituée

sous sa double forme catholique et protestante. Nous en définirons les caractères dans un chapitre de conclusion. Si nous avons renoncé à suivre l'évolution de ces deux morales à l'époque moderne (du xvii^e au xix^e siècle), c'est avant tout parce qu'elle n'est jamais commandée par une nécessité théologique interne mais par le souci de réagir, négativement ou positivement, à l'évolution générale d'une société où l'influence de l'Eglise et de la théologie diminue progressivement. En fait, à y bien regarder, cette évolution n'a rien changé de fondamental à ces deux morales, elle n'a fait qu'accentuer toujours plus, en soulignant leur différence, les caractéristiques essentielles de la morale catholique et de la morale protestante. Les modèles mis en place au cours de l'histoire ne sont guère entamés par l'évolution. Il faut attendre le xx^e siècle, et même le milieu de ce siècle, pour voir certains moralistes catholiques mettre en discussion la validité des fondements de la morale catholique traditionnelle, et pour entendre la théologie protestante s'interroger sur ses liens avec la société bourgeoise et ses idéaux moraux. Cette remise en question ne fait que commencer; elle est certes riche de promesses, mais elle ne peut encore s'inscrire dans un chapitre consacré à l'histoire du problème! C'est pourquoi nous essayerons à notre tour de répondre à cette nécessité de réinterpréter la tradition biblique et éthique dans le vis-à-vis critique avec l'idéologie de notre culture contemporaine: ce sera l'objet de notre dernier chapitre.

1. L'EGLISE ANCIENNE ET LA SEXUALITÉ (jusque vers 250 env.)

Durant cette période, l'Eglise défend avant tout la nécessité d'une *discipline morale*. Ce faisant, l'Eglise s'inscrit dans une tradition polémique existant aussi bien dans le judaïsme que dans l'hellénisme, qui porte sur les mœurs antiques, sexuelles en particulier, des jugements souvent très sévères. C'est ainsi que le réquisitoire de Paul contre l'immoralité des païens dans l'épître aux Romains (1,18-32) ¹ reprend les termes de la polémique traditionnelle du judaïsme contre l'idolâtrie de la religion antique, avec sa double conséquence sur le plan de la morale sexuelle: la sacralisation de la sexualité et l'homosexualité ².

Dans le Nouveau Testament, cette dénonciation de l'immoralité du monde grec antique est fréquente. Voici par exemple la liste des péchés à propos de laquelle l'auteur de la première épître à Timothée exprime son indignation face à la situation morale de son temps: « ...la loi n'est pas là pour le juste, mais pour les gens insoumis et rebelles, impies et pécheurs, sacrilèges et profanateurs, parricides et matricides, meurtriers, débauchés, pédérastes, marchands d'esclaves, menteurs, parjures... » ³

Face au monde antique, le christianisme s'est affirmé porteur d'une règle morale rigoureuse, liant la pratique concrète à la foi religieuse et cherchant par là à exprimer l'unité du projet anthropologique chrétien ⁴. Voici quelques exemples extraits de textes chrétiens de la fin du I^{er} et du II^e siècle. Ainsi face à la pratique courante de l'*exposition des enfants* ⁵ JUSTIN écrit: « Quant à nous, bien loin de

¹ « ... c'est pourquoi Dieu les a livrés, par les convoitises de leurs cœurs, à l'impureté où ils avilissent eux-mêmes leurs propres corps. Ils ont échangé la vérité de Dieu contre le mensonge, adoré et servi la créature au lieu du Créateur ... C'est pourquoi Dieu les a livrés à des passions avilissantes: leurs femmes ont échangé les rapports naturels pour des rapports contre nature; les hommes de même, abandonnant les rapports naturels avec la femme, se sont enflammés de désir les uns pour les autres, commettant l'infamie d'homme à homme et recevant en leur personne le juste salaire de leur égarement ... » (1,24-27).

² E. KLOSTERMANN, « Die adäquate Vergeltung in Röm. 1,22-29 », *ZNW* 1933 a montré que ce genre de réquisitoire était connu du judaïsme hellénistique. Cf. également J. JEREMIAS, « Zu Röm. 1,22-32 », *ZNW* 1954. Sur le judaïsme à l'époque de la naissance du christianisme: E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesus-Christi*, 3 vol. Leipzig 1901-1909 ⁴ et G. MOORE, *Judaism in the first Centuries of the Christian Era*, 3 vol. Cambridge (Mass.) 1927-1930.

³ I Tm 1,9-10. On trouve des listes semblables en 2 Tm 3,2-4; Tite 3,3; I Pierre 4,3.

⁴ Sur la manière dont le christianisme a à la fois repris certaines exigences morales de l'hellénisme et radicalisé d'une tout autre façon le projet éthique, cf. A.D. Nock, *Christianisme et hellénisme*, Paris 1973 (édit. anglaise, 1964), *Lectio divina* 77 (en partic. p. 47-54).

⁵ L'exposition des enfants dans un lieu public quelques jours après leur naissance est bien connue par la littérature de l'époque hellénistique (cf. G. GLOTZ, *Etudes sociales et juridiques sur l'antiquité grecque*, Paris 1906, p. 187-227) où elle est attestée comme moyen classique de limiter le nombre des enfants. « On élève un fils, même si l'on est pauvre; une fille, on l'expose même si l'on est riche » (POSEIDIPPOS, *Hermaphroditos*, fragmt. 11). La plupart des enfants exposés étaient recueillis pour devenir de la main-d'œuvre servile. L'exposition des enfants est encore largement pratiquée à l'époque impériale (cf. lettres 65 et 66 de PLINIE à TRAJAN). Cf. C. VATIN, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, Paris 1970, p. 234 s.

commettre l'injustice ou l'impiété, nous regardons comme un crime d'exposer les enfants, d'abord parce que c'est les vouer presque tous à la prostitution, non seulement les jeunes filles, mais les jeunes garçons. De même qu'autrefois on élevait des troupeaux de bœufs et de chèvres, de moutons et de chevaux, ainsi aujourd'hui on élève des enfants uniquement en vue de la débauche. Il y a dans toutes les nations une quantité de femmes, d'êtres d'un sexe douteux, de créatures infâmes, livrées à ce commerce, et vous percevez sur ce trafic des droits, des tributs et des impôts quand il faudrait l'extirper de votre empire. Et parmi ceux qui abusent de ces malheureux, outre que ces unions sont impies, sacrilèges et impures, peut-être s'en trouve-t-il qui abusent d'un enfant, d'un parent, d'un frère. (...) La seconde raison pour laquelle nous n'exposons pas les enfants, c'est que nous craignons que, faute de quelqu'un qui les recueille, ils ne viennent à mourir, et que nous ne soyons coupables d'homicide.»¹ Ainsi, l'exposition des enfants est dénoncée d'abord parce qu'elle favorise la prostitution et la débauche, secondairement parce qu'elle équivaut souvent à un homicide. Ce lien entre respect de la vie et respect de l'autre est clairement mis en évidence par la *Didachè*: «Tu ne tueras pas, tu ne commettras pas d'adultère. Tu ne t'adonneras ni à la pédérastie, ni à la prostitution, ni au vol, ni à la magie, ni à la sorcellerie. Tu ne supprimeras pas l'enfant par avortement et tu ne tueras pas l'enfant déjà né.»² On retrouve le même enseignement dans l'*épître de Barnabé* (19,4a et 5d). La même épître, par une exégèse étonnante de textes du Lévitique (chap. 11), condamne la pédérastie, l'adultère, l'homosexualité et la pratique de la *fellatio*³. On retrouve peut-être la même condamnation dans le catalogue de vices de l'*épître de Clément de Rome* aux Corinthiens: «... fuyons les médisances, les étreintes sales et impures...» (30,1).

L'idéal chrétien exalte la fidélité et la pureté dans le mariage. «Dis à mes sœurs d'aimer le Seigneur, et de se contenter de leurs maris de chair et d'esprit. De même recommande à mes frères d'aimer leurs femmes comme le Seigneur a aimé l'Eglise. Si quelqu'un peut demeurer dans la chasteté en l'honneur de la chair du Seigneur, qu'il demeure dans l'humilité. S'il s'en glorifie, il est perdu...»⁴. L'idéal de la chasteté doit être compris ici comme la recherche d'une discipline morale capable de mettre en échec l'immoralité ambiante. C'est ainsi qu'HERMAS se voit ordonner «de garder la chasteté et que ne monte pas à ton cœur le désir d'une autre femme (que la tienne), ni d'une quelconque fornication ni d'aucun autre vice semblable. Car ce faisant tu commettrais un grand péché. Souviens-toi

¹ *Apologie* I, 27 et 29, traduc. Hammann, édition «Littératures chrétiennes» 3, p. 55-56.

² 2,2. Cf. J.-P. AUDET, *La Didachè, Instructions des apôtres*, Paris 1958, Etudes bibliques, p. 228 s. et 286-289.

³ «Mais «du lièvre tu ne mangeras pas» non plus (Lévitique 11,6). Pourquoi? Cela veut dire: Tu ne seras pas pédéraste et tu n'imiteras pas ceux qui le sont. Car le lièvre ajoute chaque année au nombre de ses anus. Le nombre de ses orifices correspond donc au nombre de ses années. Mais «de la hyène tu ne mangeras pas» non plus. Cela veut dire: Tu ne seras ni adultère, ni homosexuel et tu n'imiteras pas ceux qui le sont. Pourquoi? Parce que cet animal change de sexe tous les ans et devient tour à tour mâle et femelle. Mais il a exprimé (Moïse dans le Lévitique 11,29) de la haine également envers la belette. Bien! Tu ne seras pas, veut-il dire, de ceux qui, à ce qu'on dit, commettent l'iniquité avec leur bouche par dépravation. Tu ne t'attacheras pas à ces dépravées qui commettent l'iniquité avec leur bouche. En effet, cet animal conçoit par la bouche.» 10,6-8, traduc. P. Prigent, SC 172, p. 152-155.

⁴ IGNACE d'Antioche, *A Polycarpe*, V,1-2, traduc. Camelot, SC 10, p. 174-177.

toujours de ta femme et tu ne pécheras jamais. » ¹ Il n'y a encore aucune exaltation des vertus spirituelles du célibat, mais un souci de sauvegarder par et dans le mariage une éthique sexuelle qui respecte entre autres la personne de la femme. D'où l'affirmation de TERTULLIEN: « Nous (les chrétiens), étroitement unis par l'esprit et par l'âme, nous n'hésitons pas à partager nos biens avec les autres. Tout sert à l'usage commun parmi nous, excepté nos épouses. Nous rompons la communauté là où précisément les autres hommes la pratiquent, car ils ne se contentent pas de s'approprier les femmes de leurs amis, mais ils prêtent très patiemment leurs propres femmes à leurs amis. » ² Ce texte est important parce qu'il met à jour la justification fondamentale de la discipline morale réclamée par les chrétiens: elle tient dans la différence absolue faite entre la relation de l'homme aux choses et la relation entre l'homme et la femme: la seconde est structurale, elle ne peut donc être vécue sur le modèle de la première sans que l'humanité n'en soit fondamentalement altérée.

En insistant ainsi sur la valeur de la discipline morale, les premiers chrétiens rencontraient l'attente d'un grand nombre de leurs contemporains ³. Déjà le stoïcisme, nous y reviendrons, avait posé la question éthique, mais sa morale de la modération ne suffisait pas à répondre aux questions des plus exigeants. « Il faut bien se représenter que le monde hellénistique et romain a vécu, sans embarras, dans la plus grande confusion sexuelle. Il ne s'en est pas trouvé plus « libéré » ni plus heureux; certaines sociétés, hors d'Europe, qui ont perpétué ces mœurs jusqu'à nous, sous des condamnations de surface, ne donnent certes pas l'impression de l'épanouissement! On comprend que les exigences du Christianisme aient apparu, elles, comme une vraie libération aux consciences délicates et aux victimes de cette anarchie. » ⁴ Voici un exemple, parmi beaucoup d'autres, de cette attente et de cette recherche d'une morale plus exigeante; il s'agit d'un extrait des

¹ *Le Pasteur*, Mand. IV,1,1, traduc. Joly, SC 53 bis, p. 152-153.

² *Apologétique* 39,11-12, traduc. Waltzing, édit. « Les Belles Lettres », p. 83-84. A ce texte on pourrait comparer celui de DIOGÈNE LAËRCE: « D'après eux (= les premiers stoïciens), les femmes doivent être communes chez les sages, et chacun doit user de la première venue, comme disent Zénon dans sa « République » et Chrysippe dans sa « République »; nous aimerons également tous les enfants comme si nous étions leur père, et la jalousie naissant de l'adultère disparaîtra. » (*Vies et opinions des philosophes*, VII,131, traduc. Bréhier, édit. Bibliot. de la Pléiade, p. 57-58).

³ En effet, comme le montre Paul VEYNE dans un article intitulé « La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain » (*Annales E.S.C.* 33, 1978, 1, p. 35-63), la morale sexuelle et conjugale est en pleine évolution au tournant du deuxième siècle à Rome. Cet article fort intéressant défend la thèse suivante: « Entre l'époque de Cicéron et le siècle des Antonins, il s'est passé un grand événement ignoré: une métamorphose des relations sexuelles et conjugales: au sortir de cette métamorphose, la morale sexuelle païenne se retrouve identique à la future morale chrétienne du mariage. Or cette transformation s'est faite indépendamment de toute influence chrétienne; (...) » (p. 35). A quoi nous devons répondre que s'il est vrai qu'il y a eu conjonction entre l'apport chrétien et ce mouvement de transformation morale d'origine païenne, et que donc le christianisme n'est de loin pas le seul facteur de cette « métamorphose » de la morale, on ne saurait sans dogmatisme (et l'article de P. Veyne n'en est pas exempt) affirmer que le christianisme n'est pour rien dans l'évolution des mœurs dans l'Empire. Notons cependant que c'est un spécialiste de l'histoire romaine qui veut nous convaincre que le christianisme n'est pour rien dans le triomphe au sein de l'Empire de ce que tout le monde appelle pourtant les « tabous de la morale judéo-chrétienne »!

⁴ G. GERMAIN, *Epictète et la spiritualité stoïcienne*, Paris 1964, Maîtres spirituels 33, p. 129.

ordonnances d'un sanctuaire privé fondé à Philadelphie de Lydie au 1^{er} siècle av. J.-C., dédié à la déesse Agdistis: « Qu'hommes et femmes, esclaves ou personnes libres, lorsqu'ils viennent dans ce sanctuaire, jurent par tous les dieux qu'ils ne vont pas ourdir quelque male ruse ou pernicieux poison contre aucun homme ni femme; qu'ils ne connaîtront ni n'auront aucun recours à nul charme funeste; qu'eux-mêmes n'auront recours ni ne conseilleront à autrui ni ne seront complices pour ce qui concerne philtres d'amour, ni abortifs ou contraceptifs, ni en brigandages, ni en meurtres; (...) Nul homme n'aura de commerce avec une femme mariée autre que la sienne, qu'elle soit esclave ou libre, ni avec un jeune garçon ni avec une vierge, et qu'il n'incite personne à le faire, mais, s'il connaît la faute secrète d'un autre, il la rendra publique (...) Une femme mariée qui est libre doit être chaste, et ne connaître aucune autre couche que celle de son mari; si elle en connaît une autre, elle n'est pas chaste mais impure, infectée d'une souillure incestueuse et indigne de vénérer le dieu dont le sanctuaire se dresse ici... (...) Ces commandements ont été établis par Agdistis, la très sainte gardienne et maîtresse de ce sanctuaire. Puisse-t-elle inspirer de bonnes dispositions aux hommes comme aux femmes... » ¹

On comprend que PLIN LE JEUNE, décrivant les chrétiens dans une de ses lettres à TRAJAN, ait particulièrement mis en évidence la discipline morale à laquelle ils se soumettent: « Ils ont l'habitude de se réunir à jour fixe avant le lever du soleil, de chanter entre eux alternativement un hymne au Christ comme à un dieu, de s'engager par serment non à perpétrer quelque crime mais à ne commettre ni vol, ni brigandage, ni adultère, à ne pas manquer à la parole donnée, à ne pas nier un dépôt réclamé en justice. » ²

En même temps, à l'intérieur de l'Eglise, le même double combat dont nous avons déjà repéré les éléments en étudiant l'enseignement de Paul se poursuit et même s'intensifie. Il faut d'une part réfréner certains excès ascétiques et d'autre part lutter contre certaines tendances antinomistes liées au gnosticisme. Les premiers théologiens chrétiens, CLÉMENT d'Alexandrie, IRÉNÉE, TERTULLIEN, sont les témoins et les acteurs de ce combat qui va marquer pour de longs siècles la tradition morale chrétienne.

Ainsi CLÉMENT d'Alexandrie ³ s'oppose, à propos du mariage et de la sexualité, aux mouvements encratites d'une part, aux sectes gnostiques licencieuses d'autre part. Il consacre à ce combat toute la troisième Stromate ⁴.

L'encratisme est plus une attitude ascétique extrême qu'une secte particulière ⁵; CLÉMENT le voit défendu par MARCION et ses disciples, par

¹ Cité par A. D. NOCK, *Christianisme et hellénisme...*, p. 51 s., qui ajoute qu'on aurait tort de croire que de telles exigences demeurent un fait isolé: « ... elles illustrent d'une manière frappante la grande transformation qui était en train de s'accomplir dans le domaine moral. »

² p. 96, trad. M. Durry, éd. « Les Belles-Lettres ».

³ Dont l'œuvre en matière d'éthique conjugale a été magistralement étudiée par J.-P. BROUDEHOX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, Paris 1970, coll. Théologie historique 11.

⁴ *Stromata* I-VI, G.C.S., 5. 15, Berlin 1960 ³, éd. revue par L. Fruechtel. PG t. 8, d'après laquelle nous citerons.

⁵ Comme l'a écrit P. BATIFFOL, l'encratisme est « un esprit répandu dans l'Eglise même, au II^e siècle », *Etudes d'histoire et de théologie positive*, Paris 1926 ⁸, p. 53.

TATIEN¹ et son mouvement et par JULES CASSIEN² et son école. On le trouve également, marquant fortement de son influence certains textes apocryphes, tels les Actes apocryphes, en particulier ceux de Jean³ (II^e siècle) ou de Thomas (début du III^e siècle). Il se définit essentiellement par son refus du mariage. Trois arguments sont repérables à partir de la réfutation que CLÉMENT lui oppose: le mariage est péché parce qu'entaché d'une souillure due aux relations sexuelles, il empêche donc toute relation spirituelle avec Dieu; seule la chasteté parfaite peut signifier la résurrection, dont elle permet de vivre la réalité dès ici-bas. Le mariage appartient donc à l'ancien ordre des réalités, celles de la Loi désormais abolie: « Le Sauveur nous a transformés et débarrassés de l'erreur et de l'union des sexes »⁴. Enfin le Christ ne s'est pas marié, la chasteté appartient donc à l'imitation de Jésus. Les encratites, comme d'ailleurs CLÉMENT lui-même, citent volontiers des passages de l'*Évangile* (apocryphe) *des Égyptiens*, texte qui semble avoir fait autorité à Alexandrie. Or ce texte, du moins les fragments qui nous sont parvenus par CLÉMENT, lie la sexualité et la procréation avec la continuation du règne de la mort. Le mariage est donc au service de la mort⁵ et le Royaume sera caractérisé par l'abolition de la différence sexuelle⁶. On le voit, l'encratisme manifeste un profond pessimisme à l'égard de la création, pessimisme qui engendre naturellement un mépris du corps, mortel et habité par le désir et les passions.

¹ Auteur d'un ouvrage intitulé *Sur la perfection selon les préceptes du Sauveur*, dans lequel il défendait la thèse que le mariage n'était que corruption et fornication; selon CLÉMENT, *Strom.* III, 12, PG 8, 1132a.

² Son livre *Sur l'abstinence ou la vertu d'être eunuque* proposait comme idéal la castration, cf. CLÉMENT, *Strom.* III, 13, PG 8, 1182c.

³ Par exemple ce passage (*Actes de Jean* 113): « Toi qui m'as gardé pour toi jusqu'à cette heure, pur et vierge de toute union avec la femme; toi qui, quand dans ma jeunesse j'ai voulu me marier, m'es apparu et m'as dit: « J'ai besoin de toi, Jean! »; toi qui, au moment où j'allais me marier, m'as dispensé une maladie du corps; toi qui, alors que pour la troisième fois je voulais me marier, m'en as empêché, faute d'être obéi, et qui m'as dit plus tard, à la troisième heure du jour sur la mer: « Jean, si tu n'étais pas à moi, je t'aurais laissé te marier! »; toi qui m'as privé de la vue deux ans durant et qui m'as offert ainsi l'occasion de pleurer et de te prier; toi qui, la troisième année, as ouvert les yeux de mon esprit et qui m'as rendu aussi les yeux extérieurs; toi qui, quand j'eus recouvré une vue nette, m'as décrit comme insupportable le simple fait de fixer mon regard sur une femme; toi qui m'as délivré du spectacle passager et qui m'as conduit vers celui qui demeure éternellement; toi qui m'as éloigné de la folie impure se trouvant dans la chair; (...) maintenant donc que j'ai accompli la mission que tu m'as confiée, Seigneur Jésus, veuille me trouver digne de ton repos et m'accorder l'achèvement en toi, c'est-à-dire le salut indicible et inexprimable! ». Texte grec dans LIPSIVS-BONNET, *Acta Apostolorum Apocrypha*, t. II, 1, Leipzig 1898, p. 212-214; traduction inédite de E. Junod et J.-D. Kaestli, sur un texte grec légèrement modifié. Il s'agit d'une prière de Jean dans laquelle, juste avant sa mort, l'apôtre récapitule sa vie.

⁴ JULES CASSIEN, d'ap. *Strom.* III, 13, PG 8, 1191 c et d.

⁵ Salomé demande à Jésus: Jusques-à quand l'homme mourra-t-il? Jésus répond: Aussi longtemps que les femmes mettront des enfants au monde; cf. *Strom.* III, 9, PG 8, 1165, 1168.

⁶ « Lorsque Salomé demanda au Seigneur quand elle connaîtrait ce sur quoi elle l'interrogeait, celui-ci répondit: Lorsque vous foulerez aux pieds le vêtement de la honte, et lorsque les deux sexes deviendront un seul, et qu'on ne distinguera plus ni masculin ni féminin. » (*Strom.* III, 13, PG 8, 1193a). On trouve la même idée dans l'*Évangile de Thomas*: « Lorsque vous ferez les deux un, et que vous ferez le dedans comme le dehors et le dehors comme le dedans, et le haut comme le bas! Et si vous faites le mâle et la femelle en un seul, afin que le mâle ne soit plus mâle et que la femelle ne soit plus femelle (...) alors vous entrerez dans le (Royaume) » (fragm. 22, trad. Doresse).

Face à cet ascétisme, CLÉMENT défend la dignité du mariage. Tout d'abord, le mariage est institué par Dieu; il n'est en aucune façon la conséquence du péché, et la sexualité a été voulue par Dieu pour la propagation du genre humain ¹. De plus, le mariage associe l'homme à l'œuvre créatrice de Dieu: « Nous qui avons part à cette fonction divine de la création, ne jetons pas le sperme n'importe où... » ². Mais surtout CLÉMENT, à la suite d'Ephésiens 5, interprète le mariage à partir du lien qui unit le Christ à son Eglise. Ce combat pour le mariage est un combat pour la reconnaissance positive de la Création divine; il s'inscrivait donc dans un large débat sur le sens de l'eschatologie chrétienne. Les encratites, comme certains gnostiques dont nous allons parler, opposaient rédemption et création et cherchaient à manifester la présence déjà active de l'*eschaton* sur le mode de la rupture par des attitudes extraordinaires. A tel point qu'ils en venaient à nier toute valeur ou bonté à la création, opposant de plus en plus schématiquement, qu'on songe à MARCION, dieu créateur et Dieu sauveur. On comprend dans ces conditions que CLÉMENT ait insisté avec force sur le fait que le mariage apporte une collaboration à l'œuvre divine de la création ³. Du coup, la fin principale du mariage ne peut être que la procréation. On voit comment le souci de lutter pour la valeur de l'ordre de la création a conduit à majorer dans le mariage la fonction procréatrice. Contre ceux qui méprisent le mariage, mais pour des raisons de spiritualité, il fallait à la fois, dans la ligne de 1 Timothée 4,3 ⁴ et d'Hébreux 13,4 ⁵, honorer l'institution conjugale et chercher comment une authentique spiritualité peut y être vécue, ce qui dans le contexte stoïcien et dualiste où vivaient les chrétiens n'allait pas de soi. C'est en insistant sur le lien de la sexualité avec la procréation que l'on pensa trouver la solution.

CLÉMENT se heurte d'autre part à Alexandrie à certains groupes gnostiques qui ont sur le mariage et la vie sexuelle des vues bien particulières ⁶.

Il y a d'abord les disciples du gnostique BASILIDE et de son fils ISIDORE, des Alexandrins du début du second siècle. D'après ce que nous pouvons reconstituer de leur doctrine, il semble que BASILIDE ait recommandé à ceux de ses disciples qui ne pouvaient vivre dans la totale abstinence sexuelle — ce qui est à ses yeux l'idéal — de pratiquer sans scrupule le libre commerce sexuel sans se laisser contraindre ou dominer par le désir amoureux. Il prêche une sorte d'indifférence à l'égard de la sexualité, indifférence qui peut aussi bien aboutir à la continence que conduire à l'amoralisme. Dans une thèse très particulière, peut-être inspirée

¹ *Pédagogue* II,92,2, SC 108, p. 178-179.

² *Pédagogue* II,91,2, traduc. Mondésert, SC 108, p. 176-177.

³ cf. J.-P. BROUDEHOUS, *op. cit.*, p. 85 s.

⁴ « ... certains renieront la foi, s'attacheront à des esprits séducteurs et à des doctrines inspirées par les démons, égarés qu'ils seront par l'hypocrisie des menteurs marqués au fer rouge dans leur conscience: ils interdiront le mariage; ils proscrireont l'usage de certains aliments... »

⁵ « Que le mariage soit honoré de tous et le lit conjugal sans souillure, car les débauchés et les adultères seront jugés par Dieu. »

⁶ Sur ces sectes gnostiques licencieuses, on consultera: H. LEISEGANG, *La gnose*, Paris 1951; R. M. GRANT, *La gnose et les origines chrétiennes*, Paris 1964; W. FOERSTER, E. HAENCHEN, M. KRAUSE, *Die Gnosis*, I. Zürich-Stuttgart 1969 (Bibliothek der alten Welt) (cf. p. 400-419). Chez les Pères, les références principales se trouvent chez IRENÉE, *Adv. haer.* I, PG 7, passim; CLÉMENT d'Alex., *Strom.* III, et EPIPHANE, *Panarion* XXIV-XXVII PG 41, col. 307-378.

de l'épicurisme, BASILIDE distingue entre l'amour et le désir sexuel : il condamne le premier, qui est signe d'une aspiration contre nature, d'une révolte contre les limites que celle-ci impose à l'homme, et il exalte le second, qui est participation de l'homme à la puissance spermatique de Dieu. Il faut donc satisfaire l'instinct sexuel, conforme à la nature, donc moral, sans se laisser dominer par l'amour. Le désir est bon, mais pas l'amour qui trouble l'*agnosia* mystique¹. Là où le christianisme défend l'indissolubilité d'une union monogamique et cherche à promouvoir l'idée que la moralité de cette union est liée à l'amour des partenaires, le gnostique prescrit la promiscuité sexuelle qui abolit tout amour et autorise la communion spermatique. Même si au départ on peut penser que BASILIDE avait en vue une haute visée de totale adhésion de l'homme à la nature, de sa complète immersion dans une sorte de primitive et innocente ignorance d'où toute passion serait abolie, on comprend aisément que des disciples moins exigeants n'aient conservé de cette doctrine que ses éléments les plus faciles et les plus grossiers, et que la secte ait dégénéré de plus en plus dans l'immoralité, allant peut-être jusqu'à l'instauration d'un culte spermatique (cf. IRÉNÉE, *Adv. haer.* I, 19).

CLÉMENT évoque ensuite (*Strom.* III, 2) la secte de CARPOCRATE et de son fils EPIPHANE. Ceux-ci prêchent un communisme total, et surtout celui des femmes. « Dieu ayant tout créé pour la jouissance commune de l'homme, il a réuni l'homme et la femme pour un commerce commun, et il a accouplé pareillement tous les êtres vivants pour manifester sa justice comme la communauté dans l'égalité. Mais ceux qui sont nés grâce à cela ont renié leur origine de la communauté qui rapproche les hommes. Ils disent : « Que celui qui en épouse une la garde », alors que tous peuvent avoir part à elle, comme le montre l'exemple de tous les autres êtres vivants. »² Le désir sexuel est l'expression première de la volonté de Dieu, et c'est la Loi, venue ensuite du mauvais dieu des Juifs, qui a troublé cet ordre bon des choses. A entendre CLÉMENT, les Carpocratens se rassemblaient pour des repas sacrés qui se terminaient en orgies : après le repas « ils ont des rapports où ils veulent et avec qui ils veulent » (III, 2, PG 8, 112).

A tous ces mouvements (CLÉMENT cite encore les Nicolaïtes, les disciples de PRODICOS, les Antitactes...), Clément oppose une réfutation globale qui porte sur deux points : le sens de la liberté et la justification religieuse de la morale.

Sur le sens de la liberté, le débat avec les positions de type gnostique n'est pas nouveau³ : la prétention à une liberté absolue, qui se mesure à l'importance des transgressions qu'elle autorise face aux lois du commun, est illusoire ; elle n'est que la justification théorique d'un asservissement concret aux forces instinctives. « Car nous, nous avons appris que la liberté, c'est celle par laquelle le Seigneur seul nous délivre, en détachant les liens des désirs, des plaisirs et des autres passions. »⁴

Sur le deuxième point, il s'agit de lutter contre l'indifférentisme moral que prône le gnostique parce qu'il se croit dans la perfection déjà réalisée du salut ; l'arme la plus efficace pour ce combat est une théologie de la création qui d'une part

¹ H. LEISEGANG propose des parallèles très suggestifs avec certaines expressions de J. BOEHME et de Maître ECKHARDT (*op. cit.*, p. 164 s.).

² *Strom.* III, 2, PG 8, 1108 s.

³ cf. Rm 6,15 s. ; 1 Co 5,1-8 ; Ga 5,13 ; 1 P 2,16 ; 2 P 2,19.

⁴ *Strom.* III, 5, PG 8, 1148 c.

réfute tout dualisme entre Ancien et Nouveau Testament, mauvais dieu créateur des Juifs et Dieu bon de Jésus, et assure d'autre part la valeur théologique et morale de la loi naturelle. Il faut s'arrêter sur ce point dont l'importance historique est immense pour le développement ultérieur de la morale chrétienne. C'est pour des raisons théologiques et pastorales que les premiers théologiens chrétiens (surtout IRÉNÉE et CLÉMENT d'Alexandrie) ont eu recours au concept de la loi naturelle, qui leur paraît plus efficace contre le gnosticisme qu'aucun autre argument. Mais ce faisant ils acceptaient une problématique plus stoïcienne que biblique ¹. Pour les Pères de la fin du second siècle, le concept de *nature* a trois sens: a) Est naturelle une disposition inscrite dans un processus non contaminé par le péché ou l'erreur humaine (par exemple le processus sexuel est « naturel » dans la mesure où il est analogue à celui de l'ensemencement d'un champ). b) Ce que font les animaux est « naturel ». Là encore, la conviction existe que des modèles universels, utiles à l'homme, peuvent être trouvés là où le péché de l'homme est absent, c'est-à-dire dans le monde animal. c) Enfin, la nature est une structure propre au corps humain. On dira: la fonction la plus évidente d'un organe particulier du corps est « naturelle » (l'œil est fait pour voir) ². Ce recours aux valeurs stoïciennes cherchait à ancrer la morale dans une objectivité que ne lui conférait plus l'Ancien Testament, disqualifié par l'argumentation gnostique. Mais du coup l'accent était déplacé d'une morale de l'alliance fidèle et aimante entre l'homme et la femme à une morale de principes objectifs (ou prétendus tels!) ratifiant le dualisme entre l'amour spirituel (agréé comme appartenant à la vocation chrétienne) et l'amour charnel, sexuel (exclu comme non naturel).

On voit comment, pour lutter contre les aberrations de certaines thèses gnostiques, la pensée chrétienne s'est servie d'arguments stoïciens qui lui permettaient de défendre le mariage tout en excluant l'amour charnel et le désir sexuel. CLÉMENT déclarait que la loi chrétienne veut que « les maris n'aient de rapports avec leur femme que modérés et uniquement pour mettre des enfants au monde » (*Strom.* III, 11, PG 8,1172 s.). « S'unir sans chercher la procréation des enfants, c'est outrager la nature » (*Pédagogie* II, 95,3, SC 108, p.184-185). Comme le fait justement remarquer NOONAN ³: « Pour Clément ce point de vue est lié à la possibilité fondamentale que le désir est mauvais en soi. (...) C'est l'acte sexuel volontaire et sans désir qu'il défend ». L'amour n'est certes pas exclu entre les époux, mais c'est un amour spirituel que seule la continence peut vraiment exprimer: « Un homme qui se marie pour avoir des enfants doit pratiquer la continence afin de ne pas éprouver du désir pour sa femme qu'il a le devoir d'aimer... » (*Strom.* III, 7, PG, 8,1161 s.). Cette sorte d'ascétisme modéré ⁴ que CLÉMENT prêche en matière d'éthique conjugale est très significatif de la situation de l'éthique chrétienne à la fin du second siècle; il s'agit de défendre la nécessité d'une discipline morale sans tomber dans les excès d'un ascétisme méprisant pour le corps, donc pour la création divine. Il s'agit de se distancer d'une société où le mépris d'autrui

¹ cf. M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise*, Paris 1969 ². Patristica Sorboniensia 1, p. 252-257.

² On se référera avec profit sur ce point à l'analyse de J. T. NOONAN, *Contraception et mariage*, Paris 1969, p. 99 s.

³ *op. cit.*, p. 102.

⁴ Pour reprendre l'expression d'A. MEHAT, *Etude sur les Stromates de Clément d'Alexandrie*, Paris 1966, p. 509 s.

se manifeste souvent par la licence sexuelle (concubinage avec les esclaves, divorce très facile, homosexualité, pédérastie...) tout en se refusant à constituer un ghetto chrétien, où une morale de purs pourrait être pratiquée. Il faut bien davantage prendre au sérieux la responsabilité éthique que le chrétien a le devoir d'assumer dans le monde et pour lui, car le monde a été créé par Dieu pour tous les hommes afin qu'ils usent de ses bienfaits matériels et spirituels. Il est donc juste de s'inspirer de ce qu'il y a de meilleur dans les valeurs morales des philosophes et des sages qui ont eux aussi essayé de lutter contre le désordre moral et de s'inscrire donc résolument dans le courant de moralisation de la sexualité et du mariage qui au même moment travaille la société romaine ¹.

On comprend dès lors pourquoi les idées stoïciennes ont eu une aussi grande influence sur la morale chrétienne. Nous aurons l'occasion de le vérifier encore plus d'une fois.

¹ cf. P. VEYNE, art. cité, *Annales*.

2. L'EGLISE ANCIENNE ET LE DROIT CONJUGAL

On retrouve la même ligne morale que celle que nous venons de décrire lorsque nous étudions l'attitude de l'Eglise face à l'institution conjugale. Les historiens modernes s'accordent aujourd'hui largement sur le fait que l'antiquité chrétienne n'a fait preuve d'aucune originalité dans le domaine des lois, des rites ou des coutumes concernant le mariage. Comme le dit l'auteur de l'épître à *Diognète*: « Les chrétiens se marient comme tout le monde, ils ont des enfants, mais ils n'abandonnent pas leurs nouveaux-nés. »¹ Les chrétiens adoptent sans problème le droit romain et les coutumes traditionnelles païennes². La célébration du mariage, telle qu'on la pratiquait dans l'Empire, aussi bien chez les chrétiens que chez les païens, « supposait toute une série de cérémonies. A l'époque impériale, le mariage d'autorité (*matrimonium manus*)... a disparu; (...) Aucune forme juridique n'était prévue: le simple consentement mutuel suffisait; dans les milieux traditionnels cependant, on le complétait encore par les anciennes coutumes religieuses. Concrètement, le consentement (*consensus*) et la cohabitation étaient requis pour que le mariage fût juridiquement reconnu. Ainsi c'était le changement de domicile (*domum-ductio*) et la communauté de vie (*individua vitæ consuetudo*) qui, au moins pour les personnes libres, constituaient une union légitime et valide (...) C'est à l'époque chrétienne seulement que JUSTINIEN déclarera que l'échange du consentement mutuel, sans aucune autre formalité, est la seule et unique manière de contracter mariage valablement. *Nuptias non concubitus sed consensus facit*: ce n'est pas l'usage ou l'accomplissement réel de l'acte conjugal qui produit le mariage, mais le consentement des deux parties. »³

Il n'y a donc, durant toute cette période, aucun « mariage religieux ». Le mariage reste une affaire essentiellement familiale et terrestre, même si on y reconnaît le don de Dieu. Et tout ce qui concerne le droit du mariage relève de la législation civile. Le souci de l'Eglise en la matière n'est ni juridique ni liturgique, mais pastoral; il s'agit de protéger le mariage des chrétiens des influences païennes néfastes. C'est le sens des deux textes qui ont été interprétés quelquefois, mais à tort, comme l'indice que l'Eglise serait intervenue dès la plus haute antiquité dans la juridiction matrimoniale. Quand IGNACE d'Antioche demande « ... aux hommes et aux femmes qui se marient de contracter leur union avec l'avis de l'évêque, afin que leur mariage se fasse selon le Seigneur... »⁴ ou que TERTULLIEN parle de « ce mariage que l'Eglise fonde, que l'oblation (eucharistique) confirme et ratifie, que scelle la prière de louange, que les anges proclament, auquel le Père donne son accord. Car, même sur la terre, les enfants ne se marient pas légitime-

¹ V,6, traduc. Marrou, SC 33, p. 62-63 (l'épître date de la fin du second siècle).

² On consultera sur ce point E. SCHILLEBEECKX, *Le mariage. Réalité terrestre et mystère de salut*, I, Paris 1966, p. 209-218, et p. 349 s. pour la bibliographie, à laquelle nous ajouterons: P. GRIMAL, *La civilisation romaine*, Paris 1968, p. 102-111, et n° 22-28 pour les illustrations.

³ E. SCHILLEBEECKX, *op. cit.*, p. 215 s.

⁴ *A Polycarpe* V,2, traduc. Camelot, SC 10, p. 176-177. Pour l'interprétation de ce texte, cf. K. RITZER, *Le mariage dans les Eglises chrétiennes du I^{er} au XI^e siècle*, Paris 1970, p. 81-84.

ment sans le consentement de leur père » ¹, il s'agit pour eux de rappeler le lien spirituel des époux avec la communauté, qui seul peut garder leur mariage dans sa vérité et sa profondeur spirituelles. Préoccupation pastorale donc, et spirituelle, qui cherche à pénétrer d'esprit chrétien cette affaire terrestre qu'est le mariage. Il n'y a dans tout cela aucune préoccupation juridique.

Mais bien entendu certains problèmes concrets se sont posés très vite, tels le divorce, le remariage des veufs et veuves et la question si délicate des mariages « mixtes », avec un non-chrétien. Paul avait déjà dû les aborder : l'Eglise ancienne s'inspirera largement de ses enseignements.

Sur le *divorce* ², voici quelques témoignages. On lit dans *Le Pasteur* d'HERMAS : « Seigneur, dis-je, si quelqu'un a une femme qui croit au Seigneur, et qu'il découvre qu'elle est adultère, est-ce qu'il commet un péché à vivre avec elle ? — Tout le temps qu'il ignore, dit-il, il ne commet pas de péché ; mais s'il apprend le péché de sa femme et qu'elle, au lieu de se repentir, persiste dans l'adultère, à vivre avec elle, le mari partage sa faute et participe à l'adultère. — Que fera donc le mari, Seigneur, dis-je, si la femme persiste dans cette passion ? — Qu'il la renvoie, dit-il, et qu'il reste seul. Mais si, après avoir renvoyé sa femme, il en épouse une autre, lui aussi alors, il commet l'adultère. — Et si, Seigneur, dis-je, après avoir été renvoyée, la femme se repent et veut revenir à son mari, ne faudra-t-il pas l'accueillir ? — Certes, dit-il. Si le mari ne l'accueille pas, il pèche, il se charge d'un lourd péché, car il faut accueillir celui qui a péché et qui se repent, mais non beaucoup de fois, car pour les serviteurs de Dieu, il n'y a qu'une repentance. C'est en vue du repentir que l'homme ne doit pas se remarier. Cette attitude vaut d'ailleurs aussi bien pour la femme que pour l'homme. » ³ On voit comment le problème était posé au milieu du deuxième siècle : divorce autorisé, et même recommandé, pour ne pas se rendre complice d'une faute. Mais, comme dans la tradition biblique, le remariage n'est pas autorisé pour que reste ouverte la porte du pardon et de la réconciliation.

Même motif autorisant le divorce chez TERTULLIEN : « De quelque côté qu'on se tourne, on voit le Christ prendre soin du mariage : d'un côté il ne veut pas qu'on le dissolve et il interdit la répudiation, d'un autre côté il ne veut pas qu'on y persiste avec une souillure et il permet le divorce. » ⁴ Ainsi lorsqu'un mariage a été rompu par l'adultère de l'un des conjoints, le divorce ne fait que ratifier un état de fait ; il est donc légitime et comme tel permet le remariage.

Ces deux exemples sont intéressants en ce qu'ils manifestent clairement le souci pastoral de la réflexion théologique ; il s'agit de sauvegarder la dignité du

¹ *Ad uxorem II,9* traduc. de K. Ritzler ; PL 1, 1302. Les spécialistes, tels Ritzler et Schillebeeckx, interprètent ce texte comme étant le rappel que le mariage des baptisés est ecclésial ; son caractère chrétien et ecclésial se renforce du fait que les conjoints prennent part à la célébration liturgique et prient ensemble chez eux. Les anges de Dieu sont les témoins et les protecteurs de cette vie conjugale. C'est à ce mariage que le Père céleste accorde son approbation.

² cf. P. NAUTIN, « Divorce et remariage dans la tradition latine », *Rech. Sc. Rel.* 62, 1974, p. 7-54 (un article remarquablement informé). Rappelons à ce propos que le divorce était au premier siècle à Rome d'une extrême facilité : « ... le mariage n'étant pas un acte public ni même juridique, rien n'était plus simple que de répudier un conjoint : il suffisait d'un mot, et il n'était même pas nécessaire que le conjoint fût informé de la dite répudiation, qui n'était pas un acte solennel ; », P. VEYNE, art. cité, *Annales*, p. 42.

³ Mand. IV, 1,4-8, traduc. Joly, légèrement corrigée, SC 53 bis, p. 154-155.

⁴ *Adv. Marcionem IV,34,7*, traduc. Nautin, p. 452 de l'édition. Evans.

mariage, que l'adultère précisément détruit, et de ne pas écraser sous le légalisme ceux qui vivent un échec total de leur vie conjugale.

Autre problème, celui du *remariage des veufs*. Voici ce qu'en pense HERMAS : « Si une femme, Seigneur, dis-je, ou un homme meurt et que le conjoint se remarie, ce dernier commet-il une faute en se remariant ? — Non, dit-il, mais s'il reste seul, il s'acquiert auprès du Seigneur un honneur, une gloire supplémentaire. Mais s'il se remarie, il ne pèche point. » ¹ Il exprime un point de vue qui deviendra traditionnel : le remariage est possible, il ne constitue pas un péché, mais le veuf qui peut demeurer dans son état suit une voie meilleure, celle de la continence et de la chasteté.

Enfin la question des *mariages mixtes* est également préoccupante. Dans la ligne de l'enseignement de Paul (1Co 7,12-17), les Pères y voient une occasion de témoignage pour le membre chrétien du couple. Mais probablement forts de l'expérience de nombreux couples, ils craignent le risque et les difficultés : le membre non chrétien du couple par ses demandes peut empêcher son conjoint de vivre les exigences de sa foi. Cette tension sera de plus en plus vigoureusement décrite par les auteurs ; en voici un exemple savoureux : « Comment une femme chrétienne peut-elle se soumettre à la disposition de l'Eglise, lorsqu'elle a auprès d'elle un serviteur du diable, fait exprès pour empêcher les fidèles d'accomplir leurs devoirs ? Si c'est un jour de station, il voudra la conduire au bain ; s'il faut jeûner, le mari l'obligera à faire un festin ; s'il a une procession, jamais les occupations du ménage ne seront si pressantes. Quel est le mari (païen) qui permettra à son épouse de visiter les frères du quartier, d'aller dans les pauvres maisons des étrangers ? Qui la laissera se rendre aux assemblées nocturnes ? » ²

Nous avons dit que de manière générale les chrétiens alignaient leur conception juridique et leur pratique du mariage sur celles du monde romain. Il est pourtant un point où leurs convictions évangéliques les amenèrent à se distancer des lois communes, c'est celui du *mariage des esclaves* ³. Aucun droit ne protège ni ne reconnaît le mariage des esclaves. L'union de deux esclaves n'est ni un *connubium* (mariage dans toute sa plénitude légale) ni un *matrimonium* (mariage, au sens général), mais un simple *contubernium* (liaison, concubinage). Sans aucune garantie légale, les couples d'esclaves étaient à la merci de l'arbitraire de leurs maîtres ⁴. Très vite, semble-t-il, l'Eglise accorda son aide et sa protection à ces couples d'esclaves chrétiens. Elle reconnut quant à elle la validité de ces unions. Le pape CALLIXTE (217-222) admit comme licite et honorable ce qu'on appela des « mariages de conscience » qui se faisaient à l'insu des autorités civiles mais avec l'accord de l'évêque. Ces mariages concernaient en particulier l'union d'une femme libre avec un esclave. L'Eglise se portait ainsi garante et témoin de cette union comme la famille l'était dans le cas d'un mariage légal.

* * *

¹ *Le Pasteur*, Mand. IV,4,1-2, traduc. Joly, SC 52 bis, p. 162-163.

² TERTULLIEN, *Ad uxorem* II,4, traduc. Gerest, PL 1, 1294.

³ cf. R.-C. GEREST, « Quand les chrétiens ne se mariaient pas à l'église : histoire des cinq premiers siècles », *Lumière et Vie*, 82, 1967, p. 24-27.

⁴ « Il était encore courant aux premiers siècles de notre ère que les maîtres réservent les jeunes esclaves à la prostitution ou estiment que ceux qui n'avaient pas d'union fixe étaient de meilleur rendement que les autres. » R.-C. GEREST, art. cité, p. 25 (note 51).

Concluons : jusqu'au milieu du troisième siècle environ la réflexion éthique des chrétiens sur le mariage et la sexualité a été pour l'essentiel une réaction de défense face aux pratiques aberrantes et quasi obsessionnelles de certains chrétiens hyper-ascétiques ou au contraire libertins. Par réaction contre l'eschatologisme moral de ces derniers, c'est-à-dire leur affirmation d'un salut déjà réalisé au point qu'il autorisait la transgression des lois morales de ce monde-ci dépassé et condamné, les Pères ont voulu ancrer l'éthique dans une théologie de la création, permettant de justifier théologiquement le recours à la loi naturelle. Ils ont donc défendu le mariage, mais en tant qu'ordonné par la loi naturelle à la procréation. Quant à l'amour conjugal, ils l'ont décrit comme un respect chaste du conjoint, que le désir sexuel menace beaucoup plus qu'il ne l'exprime.

En revanche, l'aspect formel et juridique du problème n'est pour ainsi dire jamais abordé : les chrétiens adoptent pour l'essentiel les lois et coutumes du monde romain.

3. LE « OUI, MAIS » DE LA GRANDE TRADITION PATRISTIQUE A L'ÉGARD DU MARIAGE ET DE LA SEXUALITÉ (IV^e et V^e siècles)

La réflexion plus systématique des grands théologiens moralistes des IV^e et V^e siècles (GRÉGOIRE de Nysse, JEAN CHRYSOSTOME, AMBROISE, JÉRÔME, AUGUSTIN...) conduit à deux grandes conclusions, qui vont marquer pour des siècles la morale chrétienne du mariage et de la sexualité: 1) la sexualité est tout à fait séparée de l'amour, elle est rejetée du côté du péché avec lequel elle entretient de secrètes connivences; 2) la virginité est supérieure au mariage, lequel risque toujours de détourner de Dieu.

Analysons un peu plus en détail ces deux affirmations.

AMBROISE écrit: « Car maintenant (c'est-à-dire après la « chute »), bien que le mariage soit bon, il implique quelque chose qui fait que même les gens mariés rougissent d'eux-mêmes. »¹ Cette citation est typique; elle affirme certes la bonté du mariage, mais avec des réticences qui viennent du fait que le mariage implique la sexualité qui, elle, est ressentie comme honteuse.

Ce sentiment de honte attaché à la sexualité se retrouve dans cette citation d'AUGUSTIN: « ... les gens mariés... cherchent à ce que nul ne les observe durant cette activité (sexuelle), et admettent ainsi que cela est honteux, car personne n'aurait honte de ce qui est bien. Ceci implique deux choses: le bien est dans les louables relations qui permettent d'engendrer des enfants, et le mal, est dans l'appétit sexuel qui cause leur honte. »² L'interprétation du caractère privé, secret et intime de la sexualité humaine par la seule catégorie de la honte est révélatrice de l'impossibilité de la pensée patristique à conférer une valeur positive à la sexualité autre que celle de procréation.

Ce thème de la honte est expliqué de façon bien intéressante par AUGUSTIN: « La nature humaine est sans aucun doute honteuse de cette libido³, et à juste titre. Car dans cette soumission des organes génitaux aux seules impulsions de la libido, hors de tout contrôle de la volonté, apparaît à l'évidence la punition infligée à l'homme pour cette première désobéissance (c'est-à-dire le péché originel). Il était très important qu'elle se manifestât dans cette partie du corps qui engendre la nature, cette nature déchue par ce premier et terrible péché. »⁴ Ce qui rend honteux, c'est la découverte de la puissance irrationnelle de la libido, qui met en question l'idéal rationnel et volontariste du moi. Si toute la noblesse de l'homme tient dans sa pensée, on ne peut que craindre et repousser cette puissance perturbatrice: « Ce désir (*libido*) ne se contente pas de s'emparer du corps tout entier, extérieurement et intérieurement; il secoue (*commovet*) l'homme tout entier, unissant et mêlant les passions de l'âme et les appétits charnels pour amener cette volupté, la plus grande de toutes parmi celles du corps;

¹ *Exhort. Virgin.* c.6, 36, PL 16, 362.

² *De nupt. et concup.* 2,21, *Œuvres*, vol. 23, p. 226-227; cf. *De civit. Dei*, XIV, xviii, 41, *Œuvres*, vol. 35, p. 432-433.

³ Par quoi il faut entendre chez AUGUSTIN l'instinct sexuel lié au plaisir sexuel, désir échappant à la raison. cf. *De civit. Dei* XIV, xv, 37, *Œuvres*, vol. 35, p. 422-425.

⁴ *De civit. Dei* XIV, xx, 44, *Œuvres*, vol. 35, p. 436-439.

de sorte qu'au moment où elle arrive à son comble, toute l'acuité (*acies*) et ce qu'on pourrait appeler la vigilance (*quasi vigilia*) de la pensée (*cogitationis*) sont presque anéantis. »¹ Il est évident pour les Pères que cette sorte de perte de soi dans l'acte sexuel, ressentie comme une humiliation, dénonce la secrète connivence que la sexualité entretient avec le péché, lui-même interprété comme révolte, désordre, irrationalité. Dès lors on ne s'étonne pas de lire sous la plume de celui qui fut le grand maître à penser de l'Occident une phrase comme celle-ci, qui fut d'ailleurs comprise comme un signe de la haute spiritualité de son auteur : « Pour moi, j'ai résolu que rien ne doit être aussi radicalement évité que les relations sexuelles. J'ai le sentiment que rien ne rabaisse l'esprit de l'homme des hauteurs autant que les caresses d'une femme et ces rapports corporels qui font partie du mariage. »²

La sexualité est si évidemment liée au péché que la question sera de plus en plus posée de savoir ce qui peut éviter que son exercice ne soit toujours coupable ! Et tout naturellement on retrouvera les thèses défendues jusqu'ici par la tradition sur la valeur de la procréation. Elles auront cependant subtilement changé de perspective : là où les théologiens du III^e siècle défendaient la procréation pour défendre une théologie de la Création, les Pères du IV^e siècle y verront en plus une excuse à pratiquer la sexualité. Comme disait JÉRÔME : « Les activités du mariage, si elles ne sont modestes et ne prennent place, pour ainsi dire, sous le regard de Dieu, en sorte que l'unique intention soit les enfants, sont impureté et luxure. »³

Cette excuse elle-même fut de plus en plus relativisée, surtout chez les théologiens orientaux qui, sous l'influence d'ORIGÈNE, en vinrent à considérer la sexualité et le mariage comme des conséquences du péché originel. Mais comment alors expliquer que les textes de la Genèse disent le contraire et affirment que Dieu créa l'homme « homme et femme », donc sexués, dès le commencement ? Eh bien voici : « Prévoyant, sachant à l'avance, qu'Adam serait passible de mort pour avoir violé l'ordre reçu, il en tint compte par anticipation, lorsqu'il conçut une nature de cette sorte, lui donnant la forme de corps mâle et femelle. Ceci, bien entendu, parce que sont ainsi faits les corps mortels, qui ont besoin de procréer des enfants pour perpétuer l'espèce. »⁴ Ainsi, par ce tour de passe-passe exégétique se trouvait évacuée la notion capitale de la Genèse sur la bonté de la sexualité, donnée par Dieu à l'homme et à la femme pour qu'ils apprennent à y reconnaître l'appel de l'amour même de Dieu.

Dans cette perspective, ce que Dieu voulait en créant l'homme et la femme, c'est qu'ils vivent comme les anges, dans la virginité et la chasteté⁵.

¹ *De civit. Dei* XIV, xvi, 38 ; traduc. Combes, *Œuvres*, vol. 35, p. 424-425.

² *Soliloq.* I, x, 17, *Œuvres*, vol. 5, p. 60-61. AUGUSTIN a 33 ans lorsqu'il écrit ces lignes ; il vient de se convertir au christianisme.

³ *Comm. in ep. ad Gal.* III, v, 21, PL 26, p. 415.

⁴ THEODORET de Cyr, *Quaest. in Genesim*, c. 3, qu. 37, PG 80, 135.

⁵ Il y eut pourtant une exception, une seule (à notre connaissance) !

On la doit à un théologien laïc (comme par hasard !), LACTANCE, qui, dans *Les Institutions divines* VI, 23, PL 6, 716, écrivait : « C'est Dieu qui a pensé la dualité des sexes, leur désir l'un de l'autre, le plaisir de leur union. Il a pétri les corps de tous les animaux de cette ardeur brûlante pour qu'ils en cherchent avidement les sensations et propagent ainsi leurs espèces. Cet appétit est encore plus fort et plus ardent chez l'homme. Dieu a

En toute rigueur, les théologiens ne diront pas que la sexualité est le péché, du moins les théologiens occidentaux, mais ils souligneront à plaisir les liens qu'elle entretient avec le péché, dont le désir sexuel, l'instinct irrationnel et le plaisir sont les signes. Sans le péché, la sexualité aurait été pur amour, absence de désir. Elle aurait existé — et c'est sur ce point que la théologie occidentale, augustinienne, se sépare de la théologie orientale (cf. plus haut) — mais sans libido; elle aurait été le signe d'une différence appelant une relation à la fois purement volontaire et sans concupiscence. AUGUSTIN a tenté de le dire: « Croissez et multipliez et remplissez la terre. Bien que ceci semble impossible sans qu'il y ait de rapports entre l'homme et la femme... nous devons pourtant affirmer que des corps immortels auraient pu connaître un autre processus, par lequel, grâce à la simple émotion d'un pur amour (ou « de l'affection ») et sans concupiscence — ce signe de corruption — des enfants seraient nés. » ¹ « Certes, les rapports conjugaux auraient existé même si le péché n'avait pas eu lieu. Mais ils auraient mis en œuvre des organes reproducteurs mus par la volonté, comme les autres membres, et non excités par l'instinct sexuel, ou, si vous voulez, par l'instinct sexuel mais soumis au pouvoir de la volonté, et non tel que nous le connaissons aujourd'hui. » ²

Une telle dévalorisation de la sexualité doit forcément aller avec une exaltation de la virginité. C'est la seconde ligne de l'enseignement patristique. Nous avons vu, en présentant la pensée de CLÉMENT d'Alexandrie, que cet élément est déjà très présent dans l'Eglise du II^e et du III^e siècle ³ jusque sous les formes aberrantes que CLÉMENT dut combattre.

C'est cependant surtout au IV^e siècle que la théologie chrétienne développe une réflexion systématique sur la valeur et la grandeur de la virginité. Toute une littérature morale surgit sur ce thème ⁴, attachée à faire l'éloge de la virginité.

La virginité divinise, elle rend, comme dit JEAN CHRYSOSTOME, « les mortels semblables aux anges ». « Une vierge, disait AMBROISE, épouse Dieu. »

voulu ainsi, soit qu'il se multiplie davantage, soit qu'il trouve mérite et gloire à se dominer. Satan sait la force irrésistible de ces pulsions; ... il porte donc les humains au mal en suscitant le désir pervers de chercher ailleurs, dans l'adultère, ce qu'on peut avoir chez soi sans péché ... ». Une voix unique que celle-là, qui rapporte à Dieu le désir et le plaisir sexuels et qui situe le péché dans l'adultère et non dans la sexualité comme telle. Ce texte, écrit entre 304 et 313, n'a eu aucun écho dans la tradition ...

¹ *De Gen. ad lit.* 3,21,33; *Œuvres*, vol. 48, p. 264-265.

² *Contra Jul.* 4,11, PL 44, 765.

³ Ainsi qu'en témoigne cette citation du PSEUDO-CLÉMENT: « Les gens mariés même les plus saints, ceux dont le lit conjugal est resté pur, ne peuvent leur être comparés (aux célibataires), car la place qui leur (à ceux qui restent vierges) est assignée n'est pas seulement le royaume des cieux commun à tous les élus. Leur lot est avec les saints anges, afin que le mode de vie plus noble et plus excellent qu'ils ont choisi trouve sa récompense. » (*Epist. ad Virg.* 4; PG 1, 388; cf. également, dans JUSTIN (I *Apol.*, 29), l'histoire du jeune chrétien qui demande au préfet l'autorisation de se faire eunuque.

⁴ Citons les ouvrages les plus importants: *Le Banquet* de MÉTHODE d'Olympe, un *Traité de la Virginité* de BASILE d'Ancyre, un autre de GRÉGOIRE de Nysse, trois ouvrages de JEAN CHRYSOSTOME: *Les Cohabitations suspectes*; *Comment observer la virginité*? et un *Traité de la Virginité*, des *Lettres* (sur la virginité) de (ou attribuées à) BASILE de Césarée, *Des Vierges* d'AMBROISE de Milan, le *Contre Helvidius* de JÉRÔME, le *De la sainte virginité* d'AUGUSTIN.

Pour comprendre mieux le sens de cette exaltation de la virginité, nous prendrons l'exemple de GRÉGOIRE de Nysse et de son *Traité de la Virginité*¹. Écrit en 371 par un homme qui, selon ses propres confidences (cf. 3,1,5-15), a été lui-même marié et l'est resté une fois élevé à l'épiscopat, ce *Traité* est très représentatif de la manière des Pères du IV^e siècle d'aborder ces questions.

GRÉGOIRE pose d'abord que la virginité est la perfection propre de la nature divine et incorporelle: «... encore que la virginité appartienne en propre et par privilège à la nature incorporelle, Dieu dans son amour pour les hommes l'a donnée gracieusement même à ceux qu'il destinait à recevoir la vie par la chair et le sang, afin que la nature humaine, dégradée par sa condition soumise aux passions... de nouveau se redresse et laisse ramener ses regards vers le haut.» (2,2,5-10). Car «seule la pureté est capable d'accueillir Dieu» (2,2,12). Par contre, le mariage est le propre de ceux qui ne peuvent renoncer aux passions: «L'homme à l'esprit épais, qui regarde en bas et dont l'âme se penche sur les plaisirs du corps..., se trouve éloigné de la vie de Dieu..., parce qu'à son avis il n'y a rien de bon, sinon prendre du plaisir avec son corps.» (4,5,1 ss.). La «contemplation intellectuelle et immatérielle du Beau» (5,19) est incompatible avec la dépendance «des vicissitudes qui naissent de la chair» (4,8,9). Certes, comme tel le mariage n'est pas à condamner, mais il faut bien voir qu'il fait courir un grand risque à ceux qui s'y soumettent, celui d'oublier le spirituel au profit de la volupté (*hèdonè*) (7), de se laisser entraîner par la nature (8). D'ailleurs, le mariage «fut inventé pour consoler de la mort» (12,4,23); il est donc une conséquence du péché, un moindre mal mais qui collabore finalement au règne de la mort puisqu'il fournit constamment à celle-ci de nouvelles occasions de triompher (14,2).

Au contraire, la virginité «l'emporte sur la puissance de la mort, en promettant une fécondité spirituelle qui échappe, elle, à la mort» (14,3). Celui qui pratique la virginité «cueille même dans la vie présente le meilleur des biens réservé à la résurrection: car si elle est égale à celle des anges, la vie promise aux justes pour après la résurrection, et si le propre de la nature angélique est d'être délivré du mariage, déjà il a reçu les biens de la promesse...» (14,4,13-18).

Certes, il faut pratiquer la vertu sans excès, ni croire qu'éviter «les plaisirs honteux» vous garde de succomber à l'attrait de plaisirs plus subtils dus aux honneurs ou au pouvoir (17,1). Avec beaucoup de finesse, GRÉGOIRE met en garde contre le danger qu'illustrent ceux «qui, du fait de leur rude combat contre les plaisirs, sont devenus pour la passion opposée des adversaires assez faciles à vaincre et qui, dans leur vie d'application tendue, se laissent prendre facilement par des tristesses, des irritations, des rancunes...» (17,1,9-12). Il n'en reste pas moins que «si tu désires aussi que Dieu se manifeste à toi, pourquoi n'écoutes-tu pas Moïse ordonnant au peuple de se garder pur des relations conjugales pour recevoir la manifestation de Dieu?» (23,7,36-39). Pour voir Dieu, il faut être chaste et pur.

On le voit, le terme virginité a un sens très large: la *parthénia*, c'est l'intégrité d'un corps voué à Dieu, la continence absolue, l'exclusion de toute faute morale, la vie vertueuse considérée dans sa totalité, la plénitude de vie divine commu-

¹ Nous citerons d'après l'édition des Sources chrétiennes: Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index de M. AUBINEAU, Paris 1966, Sources chrétiennes 119.

niquée à l'homme, l'état de vie tranchant sur celui du commun, enfin, une des perfections mêmes de Dieu. Les avertissements de GRÉGOIRE contre ceux qui usent de rigueurs excessives, et qui finalement se révèlent plus obsédés de leur corps que libérés de ses besoins, montrent bien que pour lui la virginité est tout autre chose que la seule abstinence sexuelle; c'est tout un style d'existence axé sur la quête de Dieu. Or, comme la sexualité est liée à la passion, au corps, au plaisir (tous termes négatifs), elle est un obstacle à la contemplation de Dieu; il faut y renoncer parce qu'elle tire l'homme vers le bas, vers le matériel, le temporel. D'ailleurs n'est-elle pas liée à la mort, donnant « la vie selon la chair que suit nécessairement la mort » (13,3)? C'est pour cela qu'il faut choisir la virginité, qui est amour des réalités intemporelles, éternelles, arrachement à la passion des choses charnelles, recherche d'incorruptibilité, vie angélique. Elle est une manière d'anticiper dès ici-bas sur la vie divine céleste. Une manière aussi d'inverser le mouvement du péché d'Adam condamné à la sexualité à la suite de sa désobéissance.

Cette façon d'exalter la virginité en disqualifiant le mariage et la sexualité est classique dans la plupart des textes que nous avons cités plus haut. Sauf, nous semble-t-il, dans *Le Banquet* de MÉTHODE¹, où la virginité est moins présentée comme un retour à un état paradisiaque perdu que comme l'ultime étape de l'évolution de l'humanité selon le plan de Dieu: « C'est un don incommensurablement précieux en vérité, qui nous est venu du ciel par l'implantation de la virginité chez les humains. Aussi n'a-t-elle point été révélée aux premières générations. » (1,2,16). « A partir de l'union entre frères et sœurs, la première étape était de prendre des épouses étrangères puis de renoncer à suivre — comme s'ils n'étaient nés que pour le rut — les mœurs des animaux qui couvrent maintes femelles; puis de s'abstenir de l'adultère et d'arriver de là à la continence, et enfin de la continence à la virginité... » (1,2,18).

Cette extraordinaire (et bien moderne!) façon de décrire la moralisation progressive de l'humanité ne dévalorise pas le mariage puisqu'il est une étape sur le chemin vers la morale la plus haute; il n'est donc pas la conséquence de la chute. C'est ce qui permet à MÉTHODE d'Olympe, dans un traité exaltant la virginité, de décrire la complexité et la force de la sexualité, sans chercher à la disqualifier: « C'est peut-être ce que symbolisait cette évasion hors de soi-même, qui survint au premier homme dans son sommeil: elle préfigurait la jouissance que l'homme trouve à faire l'amour, lorsque le besoin de se donner une descendance l'entraîne, et qu'il fond aux heures de sommeil dans les délices d'où naîtra l'enfant, afin qu'une fois encore une parcelle éjaculée de sa chair et de la moelle de ses os s'épanouisse, comme je l'ai dit, en un nouvel être; car lorsque l'équilibre physiologique est bouleversé par la fièvre de l'accouplement — ... — toute la sève de puissance fécondante qui se trouve dans le sang, et qui est liqueur de moelle osseuse, se concentre à partir de tous les membres, et s'élance, écumeuse et grumeleuse, à travers les organes génitaux pour s'ensemencer en vivante terre féminine. » (2,2,31 s.). C'est donc qu'on pouvait faire l'apologie de la virginité — sur quoi se termine d'ailleurs ce second discours (cf. 7,49) — sans forcément disqualifier le monde matériel, corporel, sexuel.

¹ MÉTHODE d'Olympe, *Le Banquet*, texte par H. Musurillo, trad. V. H. Debidour, Paris 1963, Sources chrétiennes 95.

Mais ce texte, d'ailleurs passionnant par l'imaginaire scientifique qui s'y exprime, est isolé. C'est la position exprimée par GRÉGOIRE qui est la plus classique. On ne compte plus les textes patristiques qui, pour magnifier la virginité, insistent lourdement sur l'infériorité du mariage. Un argument revient constamment, que nous avons trouvé déjà chez GRÉGOIRE: *le mariage détourne de Dieu*. En voici quatre témoignages.

JÉRÔME tout d'abord: « Pensez-vous que le même genre de vie puisse allier les jours et les nuits de prière et de jeûne avec le soin de votre toilette pour recevoir l'époux, le souci de l'élégance de votre démarche, des gentilleses à murmurer? ... Les bébés pleurent, les serviteurs font du tapage, il faut surveiller les enfants et parler avec eux, faire les comptes, mettre de l'argent de côté pour ceci et cela. Le cuisinier, manches retroussées, hache la viande. Les servantes bavardent en filant la laine. Et voilà qu'on annonce l'arrivée de l'époux avec quelques amis. Elle vole comme une hirondelle d'un bout à l'autre de la maison. Tout est-il bien en ordre? A-t-on fait le ménage? Le couvert est-il mis? Le dîner est-il prêt?

» Alors, dites-moi, au milieu de tout cela, y a-t-il une seule pensée pour Dieu? »¹

Ce pessimisme (ou ce réalisme?) sur le mariage est un lieu commun. AUGUSTIN donne « la liste détaillée des épreuves précises auxquelles devaient s'attendre ceux qui choisiraient le mariage: les soupçons d'une épouse ou d'un mari jaloux, l'enfant à porter, puis à élever, les craintes et les pleurs d'une veuve à la mort de l'autre. Lequel de ces sentiments n'éprouve-t-il pas, celui qui se lie par les chaînes du mariage? »² Même écho, même description chez JEAN CHRYSOSTOME: « C'est une chose sérieuse que d'être marié à une fille pauvre, et c'en est une autre d'être marié à une fille riche. L'une amoindrit la fortune de l'homme, l'autre son autorité et sa liberté. C'est un fardeau d'avoir des enfants, et un plus grand fardeau de n'en pas avoir. Dans le premier cas vous êtes soumis à un esclavage accru, dans le second, c'est en vain que vous avez pris femme. L'enfant tombe malade. Peur extrême. Il meurt jeune. Douleur extrême. A chaque époque de sa croissance, anxiété pour lui, inquiétude et labeur... Telle est la vie, Théodore, que mène une âme partagée entre tant de soucis, qui sert les autres, vit pour eux, et jamais pour soi. »³ On notera en passant en quelle haute estime JEAN CHRYSOSTOME tient ici les femmes, dont la seule « utilité » semble bien être de donner une descendance à l'homme; le lien conjugal, d'ailleurs bien pénible, n'a pas d'autre sens!

Soucis et peines du mariage qui détournent de Dieu, AMBROISE les voit déjà symbolisés dans le sommeil où Adam fut plongé par Dieu lorsqu'il lui prit une côte pour en façonner Eve: « Qu'est-ce que ce bref sommeil sinon le fait que lorsque nous tournons notre âme vers l'union avec un autre dans le mariage, nous semblons baisser les paupières, et fermer ces yeux créés pour le Royaume de Dieu, qui vont s'assoupir ici-bas, et s'endormir aux choses de Dieu pour un temps, aussi longtemps que nous serons aux affaires éphémères de ce monde. »⁴ La rencontre de l'homme et de la femme n'est plus du tout mise en relation avec l'amour du Christ pour son Eglise, comme dans la tradition biblique (cf. Ep 5),

¹ *De Perp. Virg. B.M.V.*, 20, PL 23, 214.

² *De sancta virgin.* 16, PL. 40, 403 s.

³ *Ad Theod. Lap.* 2,5, PG 47, 314.

⁴ *De Paradiso*, 11, PL 14, 316.

mais interprétée comme l'occasion de se laisser détourner de la relation avec Dieu, la seule qui accomplisse vraiment la destinée humaine. Là où l'Écriture faisait de la relation homme/femme le lieu privilégié de l'expérience de l'altérité, le signe par conséquent de la vocation humaine à la relation avec Dieu, les Pères insistent au contraire sur les dangers spirituels que la relation homme/femme fait courir, en ancrant l'homme dans son corps matériel et dans les soucis du temporel.

Dès lors, qu'est-ce qui peut bien encore excuser, sinon justifier, le mariage ? « La procréation et l'éducation des enfants seront évidemment la première (et pour beaucoup la seule valable) de ces excuses. Seront également valables le souci d'éviter une impureté sexuelle plus grande encore (adultère, fornication, etc.), ou la crainte de rompre la fidélité indispensable à la survie de l'institution conjugale : ce seront les trois « biens » du mariage. Ou plus exactement, le mal qu'il y aurait à ruiner ces trois biens justifie qu'on sacrifie à la sexualité, indispensable à leur service : en somme, de deux maux, il faut choisir le moindre. » ¹ On excusera donc la pratique sexuelle, qui de toute manière reste un aveu de faiblesse spirituelle sinon une faute, puisqu'il faut passer par là pour procréer des enfants et garder la fidélité conjugale. Et on ira jusqu'à dire : « L'épouse sera sauvée si elle engendre des enfants qui demeureront vierges, si ce qu'elle-même a perdu, elle le regagne dans sa descendance, et si la chute et la corruption de la racine est compensée par la fleur et le fruit. » ² Texte vraiment étonnant qui avoue sans fard que la sexualité comporte un péché tel que même la procréation ne suffit pas à l'excuser, il faut que les enfants ainsi conçus expient en quelque sorte la faute de leurs parents en renonçant, eux, à l'exercice de la sexualité !

Une telle perspective risque à tout instant de conduire à des formes aberrantes d'ascétisme, plus proches de l'encratisme ou de la gnose que du christianisme. L'exaltation de la virginité ne risque-t-elle pas de conduire au mépris de la création de Dieu, sur le plan théologique, et à la constitution d'un christianisme d'une élite coupée du peuple, sur le plan pastoral ? C'est ce qu'a bien vu AUGUSTIN dans son débat avec les manichéens ³. Si on condamne la sexualité comme péché, on se trouve du coup incapable de répondre aux attaques des manichéens contre la théologie de la création, celle de l'Ancien Testament. Le « croissez et multipliez » de Genèse 1,28 doit être défendu contre le pessimisme radical des manichéens. Mais pour cela, il faut assurément cesser de mépriser la sexualité. Ou plutôt montrer qu'elle est liée, par la procréation qu'elle permet, à l'acte créateur de Dieu lui-même. On retrouve le débat que CLÉMENT d'Alexandrie avait engagé avec les gnostiques. Comme ceux-ci, les manichéens méprisent la sexualité justement en tant qu'elle a une fonction procréatrice ; ils demandent donc à ceux qui ne peuvent s'en priver tout à fait d'éviter en tout cas qu'elle serve à la procréation, c'est-à-dire à l'assujettissement de l'âme à l'emprise de la matière. « ...la loi perverse des manichéens commande avant tout, à ceux qui ont commerce

¹ J.-M. POHIER, Préface de l'ouvrage de KERNS, *Les chrétiens, le mariage...*, p. 13.

² JÉRÔME, *Adversus Jov.*, 1,27, PL 23, 260.

³ Sur le manichéisme on consultera H. Ch. PUECH, *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris 1949 ; F. DECRET, *Mani et la tradition manichéenne*, Paris 1974. Sur S^t Augustin et le manichéisme, à propos des questions d'éthique sexuelle, on lira avec profit J. T. NOONAN, *op. cit.*, p. 141-182.

ensemble, d'éviter d'avoir des enfants, de peur que leur dieu qu'ils gémissent de savoir lié dans toutes les semences, ne se trouve encore plus étroitement lié dans le fruit conçu par une femme... »¹ Il faut donc rappeler que « la loi éternelle, c'est-à-dire la volonté de Dieu, créateur de toutes les créatures, permit à l'homme de lâcher la bride à la délectation charnelle, sous l'emprise de la raison, dans l'union des sexes non pas pour satisfaire, pour assouvir sa passion, mais en vue de la conservation de la race et de s'assurer uniquement une postérité. »² Ainsi pour sauver la valeur théologique de la sexualité, liée à la reconnaissance de la valeur de la création, on accentue unilatéralement sa fonction procréatrice; et cela d'autant plus que les adversaires gnostiques et manichéens dévalorisent, eux, cette fonction et semblent même quelquefois ne justifier la sexualité que par la seule satisfaction du désir. Tout concourt donc à lier étroitement sexualité et procréation dans le discours éthique chrétien.

Exaltation de la virginité et acceptation condescendante du mariage, justifié par la procréation, telles sont bien les deux données essentielles de l'enseignement patristique, qui va marquer désormais pour de longs siècles la pensée et la pratique chrétiennes. EUSÈBE de Césarée le résume fort bien: « Deux états de vie ont été établis dans l'Eglise du Christ, l'un véritablement supérieur, et dépassant les possibilités habituelles des hommes... L'autre... permet un usage modeste du mariage et la procréation d'enfants »³.

Il faut essayer maintenant de comprendre pourquoi la pensée théologique de l'Eglise antique a été incapable de se maintenir dans la perspective de la tradition biblique. Pour quelles raisons la sexualité n'est-elle jamais pensée en termes de tendresse ou d'amour? Pourquoi le mariage n'est-il jamais décrit comme lieu privilégié de l'expérimentation existentielle de l'amour de Dieu? Pourtant toutes ces affirmations, nous l'avons vu, expriment le sens de l'enseignement biblique en ce domaine.

Pour répondre, il faut distinguer entre ce que nous appellerons les causes externes de l'évolution, c'est-à-dire essentiellement l'influence sur le christianisme de l'idéologie de la société antique, et les causes internes, à savoir l'interprétation de l'Evangile dans des catégories théologiques, eschatologiques en particulier, insuffisamment critiquées.

Les causes externes :

L'influence de la société antique sur le christianisme se constate au moins en quatre domaines. Le premier est celui des *mœurs*. Il est clair que par réaction contre un milieu social où l'effondrement des sociétés traditionnelles avait favorisé un grand relâchement moral, en particulier dans le domaine sexuel, et où par une conséquence que les auteurs chrétiens ont soulignée à l'envi les « petits », c'est-à-dire les enfants, les esclaves et les femmes, étaient sacrifiés à la convoitise des « grands », le christianisme a défendu l'exigence de la discipline morale. L'apparent « puritanisme » que manifestent les premiers chrétiens s'explique mieux si l'on y voit une réaction contre un monde où la sexualité était effectivement vécue souvent sur le mode d'une violence « meurtrière ». Du coup « la

¹ AUGUSTIN, *Contra Faustum*, 22, 30, PL 42, 420.

² *ibid.*

³ *Ad Marinum*, PG 22, 1007.

volonté de procréer apparut à de nombreux chrétiens, comme aux stoïciens païens et aux penseurs juifs tel que Philon, la mesure qui devait servir de fondement à la critique rationnelle de la promiscuité sexuelle. »¹ Il faut répéter que cette réaction « puritaine » n'était pas seulement le fait des chrétiens, mais aussi celui de tout un courant profond de la société antique au tournant du second siècle. Le christianisme a certes renforcé ce courant : il ne l'a nullement créé. Devenu religion majoritaire, il a permis son extension à toute la population, unissant dans une même élaboration morale le besoin de respectabilité des aristocrates et le conservatisme sexuel des milieux plébéiens².

Ainsi le contexte moral rendait difficile aux chrétiens la possibilité même de penser la sexualité en termes d'amour et de tendresse. La situation *juridique* faite au mariage par le droit romain accentuait la difficulté : en effet, le droit romain fixe comme seul but au mariage la procréation des enfants. C'est ainsi que le père de famille lit au moment de la conclusion du mariage une déclaration rappelant que les fiancés se marient *liberorum procreandorum causa* (en vue de procréer des enfants). Aucune mention n'est faite, ni dans la loi ni dans la coutume, de la valeur du lien affectif qui unit les époux, ou de la réalité communautaire du lien conjugal. A ce niveau juridique l'institution conjugale ne fait aucune place à l'amour ; elle se définit essentiellement comme un contrat. Or nous avons vu plus haut que les chrétiens avaient accepté sans problème cette situation juridique ; là encore le poids social a pesé lourdement sur la réflexion et la pratique chrétiennes.

Plus profonde encore, je pense, est l'influence de la *mentalité* de l'homme antique. Même s'il arrive qu'une critique de cette mentalité apparaisse çà et là chez les théologiens, comme nous le verrons plus loin, elle reste elle-même déterminée profondément par les catégories de la pensée antique. Or cette pensée est marquée, surtout aux premiers siècles de l'ère chrétienne, par un profond pessimisme, que la pensée philosophique et religieuse révèle clairement³. Ainsi le stoïcien cherche à abolir son caractère temporel : « En apercevant sa propre essence dans le *logos* intemporel, en se concentrant entièrement sur l'existence déterminée par ce *logos*, en se libérant ainsi de tous liens et en niant tout avenir pour lui-même, il prive également son existence présente et son existence passée de leur caractère temporel. »⁴ Négation de la temporalité, le salut est dans l'adéquation de l'homme à la loi divine immanente dans l'univers. Ethique négative, où la liberté consiste à s'affranchir de ce qui détourne de cette adéquation, où l'homme se sauve en se niant. On peut considérer certes le stoïcisme comme la tentative la plus positive de gérer en quelque sorte le pessimisme profond de l'homme antique ; ses fruits sont incontestables ; mais il s'inscrit lui-même tout

¹ J. T. NOONAN, *op. cit.*, p. 101.

² Sur cette question, l'article déjà cité de P. VEYNE (*Annales*) apporte des éclaircissements importants. Nous lui préférons cependant l'analyse plus nuancée de H.-I. MARROU, *Décadence romaine ou antiquité tardive ?*, Paris 1977 (cf. p. ex. les p. 21-32 qui décrivent les difficultés du christianisme à modifier profondément les mœurs antiques, notamment dans le domaine des spectacles).

³ Le livre, cité plus haut, d'H.-I. MARROU apporte de nombreuses preuves de cette symbiose étonnante entre le christianisme et l'esprit de l'antiquité romaine des troisième et quatrième siècles.

⁴ R. BULTMANN, *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, Paris 1950, p. 120.

à fait dans ce cadre où l'homme se sait, et se sent plus encore, exilé dans le monde, étranger à lui-même, issu d'un ailleurs perdu dont il a la nostalgie. Les religions à mystère, la gnose, les religions populaires astrales le disent chacune à sa manière; le destin humain est source d'angoisse, car l'homme se sait livré aux forces extérieures et intérieures étrangères qui le dominent.

Même si le christianisme a réagi avec force contre ce dualisme tragique en affirmant la valeur et la bonté de la création divine, il a en même temps tout « naturellement » admis que la contingence et la temporalité ne pouvaient exprimer le divin ¹. Aussi la contingence de l'existence conjugale ne peut-elle vraiment signifier la vocation humaine au divin, au spirituel, à l'éternel. Quant à la sexualité, qui est évidemment par son irrégularité, sa force instinctive et sa brutalité, le signe de notre temporalité, elle est plus sûrement encore exclue de cette part « noble » de l'homme. Cette perspective interdit qu'on puisse jamais en découvrir la valeur humanisante. Les meilleurs seront ceux qui y renonceront; quant aux autres, qu'ils n'y consentent que pour éviter un désordre plus grand.

Sur un autre point, le christianisme n'a pu mettre en cause un des interdits les plus significatifs de la culture indoeuropéenne, celui de l'antinomie du mariage et de la passion amoureuse. Ce thème a été admirablement étudié par Marcel DETIENNE ² qui montre que l'opposition mythique d'Adonis et de Déméter évoque en réalité celle de la séduction amoureuse et du mariage. Il nous montre en particulier comment la société, par le moyen des aromates, cherche à susciter la passion amoureuse au moment des noces, mais combien, hors ce bref moment, elle la considère comme antithétique du mariage. On peut se demander avec J.L. FLANDRIN ³ si cette antinomie ne constitue pas un véritable interdit social destiné à empêcher une intimité conjugale, spirituelle et affective, qui menacerait l'unité et la cohésion sociales. Les premiers chrétiens ont partagé cette conviction, au point même de ne plus entendre ce qui dans le témoignage biblique le contestait radicalement ⁴.

Enfin il faut redire l'importance considérable de l'influence du *stoïcisme sur le discours éthique* chrétien ⁵. Non seulement les chrétiens trouvaient chez les stoïciens une élaboration éthique très poussée et d'une grande noblesse, mais encore ils partageaient avec eux une même critique des mœurs sexuelles. C'est au stoïcisme que les théologiens en lutte contre les gnostiques ont emprunté le concept de loi naturelle qui leur permettait à la fois de définir une norme morale objective et de se donner un principe d'interprétation éthique de la théologie de la Création. On retrouvait dans le stoïcisme d'autre part une réflexion déjà très élaborée sur le sens et la valeur du couple. On y insistait sur l'unité quasi

¹ Il l'a d'ailleurs de plus en plus facilement admis lorsque sur le plan théologique l'influence philosophique du dualisme néoplatonicien a supplanté celle du stoïcisme (dès le milieu du troisième siècle).

² *Les Jardins d'Adonis ; la mythologie des aromates en Grèce*, Paris 1972, Bibliothèque des Histoires.

³ In *Annales, Econ., Soc., Civil.*, 27, 1972, p. 1366.

⁴ Ainsi le *Cantique des Cantiques*, qu'on n'a pu accepter et comprendre dès lors qu'une fois interprété allégoriquement.

⁵ Nous parlons du domaine éthique, car sur le plan théologique proprement dit, l'influence dominante, dès le milieu du troisième siècle, a plutôt été celle du néo-platonisme, comme nous l'avons vu avec l'exemple de GRÉGOIRE de Nysse.

biologique de l'homme et de la femme ¹ tout en mettant en évidence la valeur sociale de la fidélité ². Mais du stoïcisme, le christianisme a aussi hérité sa méfiance à l'égard de l'imagination, de la passion qui toutes deux dérangent l'équilibre du sage; le plaisir est l'ennemi parce qu'il lie aux choses éphémères et décevantes ³; il faut jusque dans les relations affectueuses faire preuve de détachement: « — Comment alors me montrerais-je affectueux? — Comme un homme bien né, comme un homme fortuné. La raison ne t'ordonne jamais d'être vil, de te lamenter, de dépendre d'autrui, de blâmer les dieux ou les hommes. Montre ton affection en observant ces préceptes; mais si, par tendresse (par ce sentiment, quel qu'il soit, que tu nommes tendresse), tu dois être esclave et malheureux, ta tendresse t'est nuisible. » ⁴

Si la tendresse peut être faiblesse, combien plus faudra-t-il se garder du désir sexuel! C'est pourquoi il faut se méfier de l'amour. « Tout amour pour la femme d'un autre est scandaleux; de même trop d'amour pour son épouse, c'est de l'adultère. Un homme sage doit aimer sa femme avec sa tête (avec discernement, *iudicio*), non avec son cœur (non avec tendresse, *non affectu*). Il lui faut contrôler ses désirs et ne pas se laisser entraîner à la copulation. Rien n'est plus immonde (*foedius*) que d'aimer une femme comme une maîtresse. Certainement ceux qui prétendent s'unir à leurs femmes afin d'avoir des enfants pour le bien de l'Etat et de la race humaine, devraient au moins imiter les bêtes, et lorsque leurs femmes sont enceintes ne pas détruire le rejeton. Qu'ils se présentent à leurs femmes non en amants mais en maris. » Ce texte étonnant de SÉNÈQUE ne nous est parvenu que grâce à JÉRÔME qui le cite avec respect. Il le fait d'ailleurs précéder d'une citation d'un certain SEXTUS le Pythagoricien ⁵ dont il corrige le texte original: « Un adultère, c'est aussi celui qui est impudent avec sa propre femme », en une formule plus proche de SÉNÈQUE: « Un adultère est celui qui est trop ardemment amoureux de sa femme » ⁶; cette phrase sera très souvent citée, pour l'approuver, par les moralistes chrétiens jusqu'à GRATIEN et P. LOMBARD. On en retrouve une version presque identique chez AUGUSTIN: « Un amant trop ardent de son épouse est adultère, si le plaisir dans sa femme est recherché pour lui seul » ⁷.

« La conclusion s'impose. Les moralistes chrétiens ont une lourde dette à l'égard de la philosophie, surtout stoïcienne. (...) dans le domaine moral, son influence (de la philosophie stoïcienne) est primordiale et se laisse préciser. Le

¹ STOBÉE rapporte que les stoïciens disaient que si « les autres amitiés ou affections ressemblent aux mélanges par juxtaposition, ceux des légumes ou autres objets analogues, l'affection du mari et de la femme est comme une fusion totale, comme celle de l'eau et du vin ». *Florilèges* LXVII, 25.

² cf. EPICTÈTE, *Entretiens* II,4,1-11, traduc. Bréhier, édit. Les Belles Lettres, t. II, p. 16-17.

³ « Faut-il nous fier à une chose instable? — Non. — Le plaisir est-il une chose stable? — Non. — Enlève donc; jette hors de la balance; chasse-le très loin du pays des biens. » EPICTÈTE, *Entretiens* II, 11,20-21, cf. II,18,18, traduc. Bréhier, édit. Les Belles Lettres, t. II, p. 44.

⁴ EPICTÈTE, *Entretiens* III,24,58-59, traduc. Bréhier, édit. Les Belles Lettres, t. III, p. 103.

⁵ « En fait, Sextus était probablement un philosophe chrétien qui, entre 180 et 210, avait remanié un ancien recueil de sentences gnostiques », J. T. NOONAN, *op. cit.*, p. 107, n. 23.

⁶ *Adversus Jov.*, I,49, PL 23, 281.

⁷ *Contra Jul.* II,7,20, PL 44, 688.

stoïcisme antique a fourni au christianisme une série de concepts et de théories; le stoïcisme contemporain lui a dicté — et jusque dans les mots — sa morale pratique. Ces données sont parfois adaptées ou transposées, mais le stoïcisme est partout reconnaissable et sa place, au total, est bien grande aux premiers siècles de l'Eglise dans toutes les questions qui concernent l'homme. » ¹

Il n'y a donc aucun doute que ces causes externes ont pesé d'un poids très lourd sur l'évolution et l'élaboration de l'éthique chrétienne. Il faut cependant bien voir qu'elles n'ont eu ce poids que parce qu'elles ont trouvé dans le christianisme lui-même un accord fondamental. Essayons de nous expliquer sur ce point.

Les causes internes :

Il y a dans l'Evangile une double façon de dire le Royaume de Dieu et d'appeler à l'accueillir: d'une part, il est la présence d'un monde autre qu'on ne peut percevoir et recevoir sans accepter de rompre avec sa manière actuelle de vivre; d'autre part, il se présente comme la manière dont Dieu par le Christ, et par ses disciples à sa suite, s'y prend pour pénétrer la réalité et l'« agir » de l'intérieur en vue de son accomplissement ultime. Ces deux éléments — la rupture et la prise en charge du réel — sont dans l'Evangile. Tout le problème est de maintenir cette double exigence et d'en comprendre la raison. La tentation sera toujours de ne mettre en évidence qu'un des deux pôles. Ainsi, si tout l'accent est mis sur la rupture, la conséquence immédiate est que ce monde-ci est un lieu d'exil; si, au contraire, l'insistance est unilatéralement portée sur la responsabilité d'une prise en charge de la réalité, la conséquence en est que toute mise en question ou critique de la manière dont cette responsabilité s'exerce, ne peut procéder que de la plus perverse volonté de nuire. Dans le premier cas, on pose que le vrai monde est un autre monde, un ailleurs, mais on ne parvient plus à signifier concrètement la réalité. Le Royaume n'est plus dicible, sinon par le rêve, l'utopie ou le cri. Dans le second cas, on délaisse l'horizon critique eschatologique du Royaume pour s'installer dans un projet, qui risque finalement d'être davantage marqué par la convoitise que par la responsabilité!

La question est donc celle du sens de l'eschatologie chrétienne. Horizon de ce monde, tout à la fois finalité d'accomplissement et renversement de jugement, l'eschatologie concerne toute l'existence personnelle et sociale. Si elle appelle à des ruptures, c'est en vue de ressaisir en son fond le projet de Dieu pour l'homme tel qu'il s'atteste déjà dans l'histoire des hommes.

Comment l'Eglise ancienne a-t-elle compris et vécu cette tension eschatologique? Elle a certes eu une vive conscience qu'elle témoignait face à la société antique d'une autre manière d'exister. Mais là où l'Eglise primitive unissait encore morale concrète et référence spirituelle, appelait à la discipline morale mais pour qu'elle soit signe d'une soumission à l'exigence de l'amour, indice d'une volonté d'incarner ici et maintenant l'amour de Dieu, l'Eglise ancienne, elle, a dissocié de plus en plus les deux plans de la morale ² et de la spiritualité. La lutte contre les mouvements gnostiques a joué ici un rôle important: parce que

¹ M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des pères de l'Eglise*, Paris 1969 ², Patristica Sorboniensia 1, p. 266. Ce que l'auteur dit des Pères des deuxième et troisième siècles décrit fort bien également la situation du quatrième siècle dans le domaine éthique.

² Le terme lui-même est absent du langage patristique. Les Pères parlent d'*ascèse*.

ces derniers avaient voulu vivre une sorte d'« eschatologie réalisée », en la manifestant par des transgressions de la morale commune, il a fallu insister très fortement, à propos de la morale, sur la responsabilité, c'est-à-dire sur la discipline, sur le refus du désordre et sur la prise en charge des données naturelles. Du coup, c'est du côté de la spiritualité que l'accent eschatologique de rupture s'est déplacé : c'est par la vie spirituelle, d'ailleurs considérée comme opposée à la vie charnelle, ou corporelle, que le chrétien peut bénéficier d'une réelle appréhension du monde divin, participer déjà au monde eschatologique de la béatitude.

La volonté de rupture ne s'est donc pas maintenue sur le plan éthique ; par contre elle s'est manifestée plus forte que jamais sur le plan spirituel. La morale, par réaction contre les aberrations de certains gnostiques, s'est faite conformiste et s'est alignée sur les valeurs les plus hautes de l'éthique stoïcienne. Il y avait sans doute là une volonté de l'Eglise de se faire reconnaître et accepter de la société, de ne pas apparaître comme un facteur de déstructuration sociale. Mais tout s'est passé comme si l'eschatologie n'avait plus aucune conséquence sur la morale, qu'elle n'était en définitive que la promesse d'un autre monde, céleste et éternel, auquel l'homme ne pourrait participer, dès ici-bas, que par la contemplation et la prière. La morale reste, elle, entièrement du domaine de ce monde-ci, non travaillé par l'eschaton du Règne. C'est par la spiritualité que l'homme rejoint cet eschaton, pas par la morale ¹. Cette dernière appartient aux réalités provisoires, contingentes, elle n'est là que pour aménager, à l'abri des passions et des désirs mauvais, un espace où l'homme puisse se consacrer à ce qui seul a de l'importance : Dieu. Dans l'ordre de cette réalité contingente, tout peut être réglé par référence à la loi naturelle, sans qu'on soupçonne qu'une telle loi est moins naturelle que culturelle, c'est-à-dire significative surtout d'un ordre social déterminé.

Ainsi, la référence eschatologique n'a permis aucune critique du type de société vécue dans l'Empire ; bien au contraire elle a conduit l'Eglise sur bien des points à renforcer l'idéologie dominante de la société antique. En effet, en se donnant comme le discours de l'autre monde, éternel et céleste, l'eschatologie chrétienne telle que l'Eglise ancienne l'annonçait appelait certes à une rupture, mais d'ordre purement spirituel, comme la quête de l'origine perdue, du vrai monde, dont celui-ci n'est que l'ombre et le reflet. L'Evangile parlait d'une autre rupture, qui concernait le mode de relation que l'homme entretient avec lui-même, avec autrui, le monde et Dieu. Comme le Christ l'a vécue, elle s'accompagnait d'une critique de l'idéologie sociale (religieuse en l'occurrence) et proposait aux disciples un autre mode d'existence communautaire, fondé sur d'autres valeurs. Cette prise en charge critique de la réalité ne s'est pas faite avec la même rigueur dans les siècles suivants. Pourquoi ? Essentiellement, répétons-le, par une méconnaissance du sens de l'eschatologie biblique. C'est à cette méconnaissance qu'on doit la rapide apparition d'une double morale dans l'Eglise, illustrée par le discours sur la virginité et le mariage ; il y a ceux qui peuvent, par leur ascétisme, anticiper plus évidemment et directement sur l'autre monde, et il y a ceux qui doivent se contenter, faute de spiritualité, de la morale commune, décrite avant tout négativement.

¹ Cette dissociation, redisons-le, va s'accroître au troisième siècle et plus encore après, lorsque la pensée chrétienne s'inspirera plus directement du néo-platonisme. Cf. E. GILSON, « Le christianisme et la tradition philosophique », *Rev. des Sc. Ph. et Rel.* 2, 1941-42, p. 249-266.

C'est pourquoi le paradoxe n'est qu'apparent: les groupes où se manifestait le plus la volonté de rompre avec le « monde », par exemple le mouvement anachorète et les premières communautés monastiques, sont aussi ceux qui renforçaient le plus, sur deux points décisifs, la contrainte de l'idéologie dominante: alors que le Christ annonçait de nouvelles relations possibles entre hommes et femmes à cause du Royaume, l'ascétisme chrétien a renforcé le mépris antique de la femme; alors que l'Evangile et Paul proposaient aux chrétiens une nouvelle compréhension de leur corps, une nouvelle possibilité de le vivre, le même ascétisme chrétien tendit à dévaloriser, avec toute la pensée antique, le corporel en l'opposant au spirituel.

Développons un peu le premier point, où il est facile de vérifier avec quelle bonne conscience l'Eglise ancienne a adopté l'idéologie dominante sans la critiquer, alors même que l'Evangile lui en donnait les moyens; nous voulons parler du *mépris de la femme* ¹.

Il n'est pas nécessaire de rappeler longuement dans quelle étroite subordination à l'homme la femme était tenue dans la société antique, grecque aussi bien que juive. « C'est un truisme de dire que l'homme de culture grecque devait se féliciter d'être né humain et non animal, homme et non femme, grec et non barbare. » ² Ce même schéma se retrouve dans le judaïsme; il est repris par la liturgie de la synagogue: trois fois par jour le juif remerciait Dieu de ne l'avoir fait ni Gentil, ni femme, ni esclave ³. Face à quoi on peut mesurer le caractère révolutionnaire de l'affirmation de Paul en Galates 3,28: « Il n'y a plus ni Juif, ni Grec; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre; il n'y a plus ni homme ni femme; car tous vous n'êtes qu'un en Jésus-Christ. » Cette affirmation égalitaire de principe, qui a d'ailleurs eu quelques conséquences pratiques dans les premières années d'existence de l'Eglise ⁴, n'a jamais été oubliée aux siècles suivants; seulement, elle n'est plus restée qu'une affirmation de principe, suffisante certes pour obliger les Pères à multiplier les explications et les interprétations qui justifiaient, non sans mauvaise conscience d'ailleurs, la marginalisation de la femme dans la société, mais n'entraînant aucune remise en question du principe de la subordination de la femme.

Lorsque AUGUSTIN rappelle: « D'après la Genèse, c'est la nature humaine en tant que telle qui a été faite à l'image de Dieu, nature qui existe dans l'un

¹ cf. J. LEIPOLDT, *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum*, Leipzig 1954; F. QUERE-JAULMES, *La femme. Les grands textes des Pères de l'Eglise*, Paris 1968; J.-M. AUBERT, *La femme. Anti-féminisme et christianisme*, Paris 1975; E. FIORENZA, « Le rôle des femmes dans le mouvement chrétien primitif », *Concilium* 111, 1976, p. 13-25; K. THRAEDE, *Aerger mit der Freiheit. Die Bedeutung von Frauen in Theorie und Praxis der alten Kirche*. Il s'agit de la première partie de l'ouvrage de G. SCHARFFENORTH et K. THRAEDE, « *Freunde in Christus werden...* ». *Die Beziehungen von Mann und Frau als Frage an Theologie und Kirche*, Gelnhausen/Berlin et Stein/Mfr. 1977, p. 31-182.

² E. FIORENZA, art. cité, p. 17. Il faudrait bien entendu nuancer et montrer qu'une tradition plus positive existait également, qu'« une tradition féministe combat la tradition misogynie » (F. QUERE), que la défense de la femme par PLATON (p. ex. *Lois* VII, 804-806; VII, 833-839) tempère le sexisme étroit d'ARISTOTE (cf. *Politique* I, 1254 b, 1260 a; VI 1323 p. ex.).

³ A. COHEN, *Le Talmud*, Paris 1976, p. 211.

⁴ « Les femmes n'étaient pas des figures marginales au sein du mouvement; elles exerçaient un rôle moteur en tant qu'apôtres, prophètes, missionnaires. » E. FIORENZA, art. cité, p. 18; cf. également U. RUEGG, « Marthe et Marie », *Bull. CPE*, 22, 1970, 6-7, p. 19-36.

et l'autre sexe et ne permet pas de mettre la femme à part quand il s'agit de comprendre ce qu'est l'image de Dieu »¹, il affirme hautement la dignité de la femme devant Dieu, mais il ne tire de là aucune conséquence sociale qui modifierait le statut de la femme. Comme le dit J.-M. AUBERT: « On peut résumer cette conception traditionnelle de la femme par les mots *d'équivalence et de subordination*: équivalence aux yeux de Dieu et de la possibilité de perfection, subordination à l'homme quant aux tâches temporelles d'ici-bas »²; une telle séparation entre la pensée théologique et la pratique sociale témoigne à l'évidence de cette méconnaissance du sens de l'eschatologie dont nous parlions plus haut: on ne cherche pas à orienter le réel vers le Royaume eschatologique, à le transformer en vue de ce qui accomplirait le sens de la création divine, on postule deux mondes séparés; dans l'un l'homme et la femme sont pleinement équivalents, dans l'autre la femme est entièrement subordonnée à l'homme.

Le poids des mentalités pouvait alors s'exercer sans frein, puisque la fonction critique de l'Evangile était réservée désormais à la pure intériorité spirituelle. Bien entendu, quelque chose de l'Evangile passera néanmoins dans la pratique chrétienne³, mais ce qui finalement pèsera le plus, et le plus longtemps, ce seront les justifications théologiques, mais il vaudrait mieux dire ici idéologiques, que les Pères multiplient pour confirmer la réalité sociale, c'est-à-dire le mépris de la société antique pour la femme. Ce mépris se traduit par le refus de l'altérité de la femme: ce par quoi elle est différente, sexe, faiblesse, sensibilité, c'est justement ce qui est disqualifié par les Pères. Ainsi pour AUGUSTIN, seul le masculin est spécifiquement humain, et la femme n'y participe que par son âme; en revanche, par son corps, elle est inférieure; c'est ainsi qu'il faut comprendre le second récit de la Création (Gen 2) qui note la différence entre l'homme, créé le premier à l'image de Dieu, et la femme, créée ensuite à partir de l'homme⁴. Ce faisant, la théologie chrétienne se révélait sur ce point incapable de dépasser le stade des justifications idéologiques⁵; elle reprenait les interprétations les plus traditionnelles. Ainsi par exemple celle du philosophe juif PHILON: « Le progrès n'est en vérité rien d'autre que le passage du genre féminin au masculin, car le genre féminin est matériel, passif, corporel, tourné vers les sens, alors que le masculin est actif, rationnel, incorporel et porté vers l'esprit et la pensée. »⁶

Ainsi, malgré des affirmations de principe sans cesse rappelées, les Pères de l'antiquité chrétienne n'ont pas reconnu l'altérité de la femme. Significative de cette méconnaissance est la disqualification par la théologie patristique de la sexualité féminine. TERTULLIEN réduit, par exemple, le rôle de la femme dans la procréation à celui du champ qui reçoit la graine; « elle n'apporte ni sperme,

¹ *De Trinitate* XII,vii,10, *Œuvres* 16, p. 228.

² *op. cit.*, p. 58.

³ Ce que montre bien F. QUERE-JAULMES (*op. cit.*, p. 18-38).

⁴ cf. K. E. BØRRESEN, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Paris-Oslo 1968. On trouvera dans *Concilium* 111, 1976, p. 27-39, un article sur le même sujet résumant les thèses de la théologienne catholique.

⁵ D'ailleurs enracinée dans le langage même: en grec comme en latin les mots qui signifient « vertu » proviennent de la racine désignant l'« homme », *andreia* dérive d'*anēr*, *virtus* de *vir*.

⁶ *Quaest. in Ex.* 1,8; cf. R.A.BAER, *Philo's use of the Categories Male and Female*, Leiden 1970.

ni *pneuma*, ni matière pour l'embryon, mais seulement sans doute sa nourriture, tandis que l'homme produit *pneuma* et matière. »¹ L'homme seul est donc la source de l'embryon, il transmet l'âme avec la chair. « Enfin dans la fièvre même du plaisir extrême, par quoi le suc générateur est émis, ne sentons-nous pas que s'échappe aussi quelque chose de notre âme, au point que nous contractons langueur et affaiblissement, en même temps que baisse la vue? Voilà la substance animée, qui vient droit de la distillation de l'âme, comme ce suc est la semence corporelle issue d'un dégagement de la chair. »²

On trouve une théorie semblable chez CLÉMENT d'Alexandrie³.

L'homme fournit donc tout ce qui est nécessaire à la constitution d'un nouvel être; la femme ne fait que recevoir cette semence et la nourrir. Ainsi jusque dans la génération, la femme est dépendante de l'homme, subordonnée à sa force créatrice. La femme ne crée rien, elle reçoit tout, son rôle n'étant que de faire fructifier ce qu'elle a reçu de l'homme⁴.

En conséquence, tout ce qui manifeste une sexualité active chez la femme apparaît comme phénomène anormal, dangereux. Lorsque la femme n'accepte pas d'être réduite à la passivité soumise, elle devient porteuse d'une menace. Sa faiblesse apparente cache de redoutables et mystérieux pouvoirs, qui fascinent l'homme et lui font perdre son contrôle et sa raison⁵. « Les femmes sont viles, mes enfants, parce qu'elles n'ont ni la vigueur ni la force de l'homme, elles usent de manières perfides pour l'attirer à elles, et celui qu'elles n'ont pu vaincre par la puissance, elles le vainquent par la ruse. »⁶

Il reste à convaincre la femme de faire sienne cette disqualification de son altérité sexuelle, de lui proposer la virginité consacrée comme le meilleur moyen d'être libérée de la soumission à l'homme. AMBROISE de Milan utilisera beaucoup cet argument qui consiste à dénigrer le mariage pour faire voir dans l'état de virginité une libération de la femme. Bien entendu, d'un certain point de vue, cela n'était pas faux, mais il est révélateur que les Pères aient présenté à la femme sa libération dans l'acceptation de ce qui la niait comme femme, dans le refus de ce qui justement apparaissait comme altérité inexplicable aux yeux des Pères⁷.

Si la femme cache ce qui justement la désigne dans son altérité aux yeux de l'homme (cf. par exemple l'importance chez les Pères du discours sur la modestie

¹ M. SPANNEUT, *op. cit.*, p. 181.

² *De anima*, 27,6, PL 2, 696.

³ *Strom.* III, 12, PG 8, 1184 ss.

⁴ Cette théorie physiologique, reçue d'ailleurs du stoïcisme, sera reprise par la tradition chrétienne, d'AUGUSTIN à THOMAS, et au delà.

⁵ On en trouvera une très jolie illustration dans la manière dont PHILON raconte comment Balaam conseilla à Balaq de faire des filles de son peuple des séductrices pour les fils d'Israël, cf. *Vita Mos.* I, 295-299. Prisonnier du désir que la femme lui inspire, l'homme perd toute faculté de juger ou de se défendre.

⁶ *Testament des XII Patriarches*, 5 (Test. de Ruben, sur les femmes).

⁷ J.-M. AUBERT cite ces propos de l'historien H. LECLERCQ : « Il (Ambroise) ne va pas jusqu'à parler, comme Tertullien, de nausées de femmes enceintes, de seins ballants et de mioches qui braillent (Tertullien, *de monogamia*, 16); ce n'en est pas moins l'esprit de Tertullien qui souffle en lui et lui inspire une sorte de dégoût pour ces lois et ces mystères de la nature (féminine) », *op. cit.*, p. 194, note 80.

de la tenue des femmes et les dangers de la coquetterie ¹, alors peut-être pourra-t-elle se faire pardonner d'être femme; en se niant elle pourra accéder à une certaine forme de reconnaissance, entièrement déterminée par son rapport avec l'homme.

D'une certaine manière, l'appel à la virginité consacrée permet, par le détour d'une négation de la sexualité, de retrouver quelque chose de l'affirmation évangélique sur l'égalité de l'homme et de la femme face au Royaume de Dieu. C'est bien la preuve que le christianisme n'a pas oublié l'enseignement du Christ et de l'apôtre Paul, mais il ne parvient à le faire valoir dans les faits qu'en accentuant d'une certaine manière la subordination de la femme aux modèles masculins de la société antique. Pour échapper à la soumission rigoureuse à l'homme, telle qu'elle a lieu dans le mariage, la femme doit accepter et intérioriser une vision totalement androcentrique d'elle-même!

Il paraît donc acquis que le mépris de la femme est étroitement lié à l'incapacité de penser la sexualité en termes de valeur positive. Tout ce qui rappelle la sexualité est par là même disqualifié; en tant qu'être sexué la femme est donc disqualifiée. Mais comme on ne peut oublier l'enseignement évangélique qui ne fait aucune différence de valeur entre l'homme et la femme, un second discours parallèle au premier apparaît, qui exalte, lui, les contre-valeurs de la femme. A Eve, tentatrice, séductrice en qui et par qui l'homme se perd en perdant sa liberté, son autorité, sa raison, s'oppose Marie, vierge et mère, symbole de l'amour non sexué, d'une tendresse toute spirituelle qu'aucun accident ne menace. Le terrain est préparé pour que naisse et se développe le discours type sur la femme de notre société occidentale, celui que tout au long du Moyen Age on reprendra sous des formes diverses; femme tentatrice ou femme inspiratrice, Eve ou Marie, double image d'un même désir qui dit à la fois la quête d'une tendresse et l'impossibilité de la lier à la sexualité, parce que le désir s'y enlise dans le charnel.

Chez les Pères du IV^e siècle, les éléments de ce double discours méprisant et exaltant la femme sont en place. Il est évident que ce discours est celui du désir de l'homme; d'ailleurs, seul l'homme a le droit de parler de la femme. Dans le cas des Pères, la difficulté est redoublée: seuls des hommes parlent de la femme, et qui plus est, des hommes célibataires, ayant pour l'immense majorité d'entre eux fait le choix du célibat consacré. La théologie, dès le III^e siècle et de plus en plus nettement par la suite, est l'œuvre de moines pour qui la femme symbolise ce à quoi ils ont renoncé et qui menace sans cesse leur unique attachement à Dieu. Sans majorer trop ce fait, il faut tout de même lui reconnaître un poids certain. Des moines célibataires n'ayant d'autre expérience de la femme qu'un péché de jeunesse (ainsi AUGUSTIN ou JÉRÔME) ou une tendresse maternelle (ainsi JEAN CHRYSOSTOME) ne sont pas particulièrement habilités à reconnaître la femme comme cet « autre » dont l'altérité même signifie l'altérité de Dieu. Pour eux l'altérité de la femme signifierait plutôt l'altérité du diable!

* * *

Nous voici au terme de notre analyse de la tradition patristique. Nous avons essayé d'en dégager les lignes essentielles. Il est très difficile de rendre justice à

¹ Ainsi parmi beaucoup d'autres TERTULLIEN, *La toilette des femmes* (SC 173), CLÉMENT d'Alexandrie, *Le Pédagogue* III (Sc 158), GRÉGOIRE de Naziance, *Carmina moralia* (PG 37), CYPRIEN, *Liber de habitu virginum* (PL 4).

toutes les intentions des théologiens d'un temps dont il nous faut reconnaître et respecter l'étrangeté et l'altérité. Nous pouvons peut-être tout de même conclure en redisant une fois encore que l'intérêt de l'étude des textes patristiques nous semble être de révéler la difficulté où l'Eglise antique s'est trouvée de se maintenir avec rigueur dans la tension eschatologique. En rompant avec les présupposés de la société antique sur le plan spirituel seulement, la théologie patristique renonçait à exercer une action critique sur ce que nous avons appelé l'idéologie dominante de la société antique. Au contraire, en matière d'éthique sexuelle et conjugale, ses propres présupposés théologiques ont conduit la morale chrétienne à renforcer objectivement quelques-unes des données les plus contestables, à en juger à la norme de l'Evangile, de la société antique: peur de la sexualité, mépris de la femme, dualisme pessimiste en matière d'anthropologie, renforcement des hiérarchies « naturelles »...

Pour être juste il faut aussi reconnaître que l'Evangile n'était certes pas oublié, et qu'il exerçait à l'intérieur même de ce conformisme moral une critique dont nous verrons qu'elle finira, au cours du Moyen Age, par ébranler très radicalement le modèle antique.

4. SAINT AUGUSTIN ET LA TRADITION MORALE MÉDIÉVALE

Nous avons déjà cité à plusieurs reprises AUGUSTIN. Nous lui consacrons maintenant un chapitre particulier en tant que maître à penser du Moyen Âge, auquel il fournit son cadre de référence éthique dans le domaine de la sexualité et de la conjugalité. C'est en effet à lui systématiquement que jusqu'au XII^e siècle les théologiens, les moralistes, les juristes se réfèrent lorsqu'ils discutent ces thèmes éthiques¹. Il y a à cela deux raisons : AUGUSTIN s'est à plusieurs reprises exprimé sur ces questions², et surtout il l'a fait avec ce remarquable esprit de clarté qui lui permit de proposer une véritable synthèse de la théologie patristique de son temps, laissant ainsi à ses successeurs tous les éléments d'une doctrine élaborée.

Cette synthèse tient en trois points : le lien entre sexualité et concupiscence, la description de la triple finalité du mariage et l'amorce d'une réflexion sur la sacramentalité du mariage. Ce sont ces trois éléments qui vont dominer la réflexion médiévale ; il nous faut donc les rappeler brièvement.

¹ La publication récente d'une étude d'Huguette TAVIANI, « Le mariage dans l'hérésie de l'An Mil », dans *Annales E.S.C.* 32, 1977, p. 1074-1089, nous a convaincu qu'il fallait quelque peu nuancer ce jugement. Si AUGUSTIN reste incontestablement la référence autorisée, on doit reconnaître aussi que l'influence de la pensée patristique grecque n'est pas à négliger, pensée qui interprète, nous l'avons vu, la sexualité comme la conséquence de la chute et qui valorise la virginité comme l'état paradisiaque d'une nature parfaite et donc asexuée. « Gérard de Cambrai [l'évêque chargé d'interroger un groupe d'hérétiques négateurs du mariage à Arras en 1025] est donc l'héritier d'une pensée pré-augustinienne et néoplatonicienne, présente encore à son époque dans les écoles qui avaient connu l'enseignement d'Héric et de Rémi d'Auxerre, eux-mêmes disciples de Jean Scot. (...) La théologie carolingienne du mariage n'en n'est donc pas une. A la fin du IX^e siècle, Jean Scot renoue avec le néoplatonisme des pères grecs, et son influence reste grande au X^e et au début du XI^e siècle à Laon, Auxerre, Chartres. » (p. 1082 s.). Si ces théologiens défendent le mariage, face à des hérétiques qui, sous l'influence en particulier des textes apocryphes encratistes (*Actes d'André, de Paul, Passio Sanctae Theclae*), faisaient de la virginité la condition nécessaire au retour vers Dieu, ce n'est pas en rappelant, à la manière augustinienne, que le mariage a été voulu de Dieu avant la chute, mais en évoquant sa nécessité pour que l'ordre social hiérarchisé soit maintenu dans toute sa clarté : « La règle constitutive de l'anthropologie spirituelle de l'*Ecclesia* est en effet cette discrimination des ordres (*discretio ordinis*), qui charpente tout le discours de Gérard de Cambrai. A la hiérarchie des valeurs qui place dans un ordre ascendant sur le chemin de la béatitude les mariés, les continents et les vierges, correspond la discrimination entre l'homme du siècle (le *vir saecularis*), auquel est réservé le mariage, et l'homme d'Eglise (le *vir ecclesiasticus*), qui doit s'en abstenir. (...) ... imposer à tous les laïcs la continence qui est une option caractéristique du statut clérical ou monastique bouleverse autant l'*Ecclesia* que le fait de justifier le mariage pour les clercs. » (p. 1080). Le mariage, effet du péché, concession à la faiblesse de la nature humaine, n'est donc justifié, outre la procréation, que par l'ordre social qu'il permet de construire et de signifier.

² Voici les principaux textes : *De bono conjugali* (401), *De Genesi ad litteram* L. XII (401-415), *De bono viduitatis* (414), *De conjugii adulterinis* L. II (419), *De nuptiis et concupiscentia* L. II (420). On trouvera également d'importants développements sur l'éthique sexuelle et conjugale dans le *Contra Faustum manichaeum* L. XXXIII (400), le *De civitate Dei* (413-426) et le *Contra Julianum haeresis pelagiae defens* L. IV (421),

a) Sexualité et concupiscence

AUGUSTIN est le premier théologien chrétien à avoir systématiquement réfléchi au lien entre sexualité et péché¹. Rappelons brièvement les éléments de sa réflexion. La diversité sexuelle vient de Dieu, de même l'union sexuelle en vue de la procréation. « ... c'est Dieu qui a fait les sexes... Comment... pourrait-il se faire que ceux qui étaient destinés à s'unir entre eux... ne meuvent pas leur corps...? »² En revanche, ce qui ne vient pas de Dieu, mais du diable, c'est la concupiscence, qui se manifeste par la passion qui, en dehors de tout contrôle de la raison, soumet les organes génitaux à son empire. L'érection incontrôlable du membre viril quand le désir se saisit de l'homme est le signe de l'irrationalité de la concupiscence, marque évidente qu'elle est mauvaise. C'est la concupiscence « qui couvre de confusion même le mariage ennobli par tous ces biens. Pourquoi, en effet, cette œuvre des époux est-elle soustraite et cachée même aux yeux des enfants, sinon parce qu'ils ne peuvent accomplir leur louable union sans une honteuse volupté? C'est d'elle que rougiront aussi ceux qui, les premiers, couvrirent leurs membres honteux... (au moment où) ils éprouvèrent la désobéissance de leurs membres. »³

S'il n'y avait eu la chute, la sexualité aurait pu être exempte de concupiscence: « ... celle-ci (la semence humaine) se serait écoulée de l'homme dans la paisible obéissance des membres à la volonté. »⁴ « ... cette honteuse passion — ... — n'a pas existé dans le corps de cette vie qui se déroulait dans le paradis avant le péché... L'œuvre des époux dans la génération des enfants aurait pu s'accomplir sans cette passion, comme beaucoup d'œuvres se font par l'obéissance des autres membres, sans cette ardeur: ils se meuvent au gré de la volonté, mais ne sont pas excités par le bouillonnement de la passion (*aestu libidinis*) »⁵.

On le voit, AUGUSTIN ne tombe pas dans le piège manichéen qui est de confondre sexualité et péché. Il maintient fermement la thèse de la bonté originelle de la sexualité. Même s'il n'y avait pas eu « chute », Adam et Eve auraient pratiqué la sexualité en vue de la procréation, mais sans passion, c'est-à-dire sans honte, sans que leur corps soit entraîné comme malgré eux par la « libido ». C'est donc la concupiscence qui est la conséquence du péché originel, c'est elle qui marque d'ambiguïté pour toujours la sexualité, qui en fait une menace où l'homme peut sans cesse être comme arraché à lui-même, dépouillé de sa raison, de son autarcie. La concupiscence manifeste l'état d'asservissement au péché où l'homme se trouve. Ainsi, contre le manichéisme AUGUSTIN maintient la bonté de la sexualité procréatrice, et contre les pélagiens il affirme la force de la concupiscence qui lie sexualité et péché. Ce faisant, il systématisait et durcissait les intuitions de la tradition antérieure, qui avait effectivement cherché, comme nous l'avons dit, à éviter à la fois de rejeter la sexualité du côté des seules réalités mauvaises et de

¹ CLÉMENT d'Alexandrie avait lui aussi déjà associé péché originel et concupiscence, mais ce point de vue n'avait pas été repris par les théologiens orientaux postérieurs, qui ne donnent pas au péché originel un sens spécifiquement sexuel; cf. J. T. NOONAN, *op. cit.*, p. 173 s.

² *De nupt. et concup.* II, XXX, 53; *Œuvres*, vol. 23, p. 268-269.

³ *De nupt. et concup.* II, V, 14; *Œuvres*, vol. 23, p. 174-175.

⁴ *ibid.* II, VIII, 20; *Œuvres*, vol. 23, p. 186-189.

⁵ *ibid.* II, XIII, 26; *Œuvres*, vol. 23, p. 202-205.

méconnaître le caractère tragique de l'existence humaine, dans laquelle la sexualité joue si souvent un rôle mortifère. Mais en distinguant, comme il le fait, entre bonne sexualité procréatrice et mauvaise sexualité concupiscente, c'est-à-dire passionnée, AUGUSTIN enfonçait l'éthique chrétienne dans la vieille impasse stoïcienne, dont nous avons vu les difficultés. De plus, en interprétant en termes de concupiscence sexuelle la convoitise dont Paul, en Romains 7,7, faisait le révélateur du péché, AUGUSTIN réduisait considérablement la profondeur théologique de l'anthropologie paulinienne: là où Paul évoquait la fondamentale idolâtrie humaine, convoitise de tout ce qui peut permettre à l'homme d'échapper à Dieu, AUGUSTIN ne parle plus que de la relation sexuelle. Du coup, toute l'éthique chrétienne se trouvait comme fascinée par la sexualité devenue le symbole même de la convoitise idolâtre de l'homme. Désormais, et pour de longs siècles, on ne pourrait plus parler de sexualité sans qu'aussitôt le péché soit évoqué.

b) *Les fins du mariage*

« Voilà donc les biens du mariage: les enfants, le pacte de fidélité, le symbole de la stabilité de l'union (*proles, fides, sacramentum*) »¹. Cette formule augustinienne sera répétée durant tout le Moyen Âge. Elle est la conséquence évidente des thèses précédentes: puisque le couple humain a été voulu par Dieu, avant la chute, il faut réfléchir au sens que Dieu voulait donner à cette relation privilégiée où la différence sexuelle ne peut être réduite au rôle fonctionnel de la procréation. AUGUSTIN refuse cette réduction, il remarque justement que s'il ne s'agissait que d'assurer une continuité à l'espèce, le mariage ne serait pas nécessaire: « Vous vous trompez entièrement si vous pensez que le mariage fut institué afin de compenser la disparition des morts par la succession de ceux qui naissent. Le mariage fut institué afin que, grâce à la chasteté des femmes, les fils soient connus de leurs pères et les pères de leurs fils. Certes, les hommes auraient pu naître de rapports de hasard, avec n'importe quelle femme, mais il n'y aurait pas eu alors de lien de parenté entre pères et fils. »²

Le mariage permet donc une expérience sociale capitale que résume le terme de *fides* (pacte de fidélité). C'est non seulement une façon de socialiser et de régler les pulsions toujours anarchiques de la libido (*quod carnalis vel iuvenilis incontinentia... redigitur*; *De bono conjug.* III,3), mais plus encore une possibilité d'expérimenter ce qu'on pourrait appeler l'entrée en institution de l'amour. Le pacte de fidélité assure la vie en permettant qu'un lieu existe où pères et fils puissent se reconnaître.

La difficulté reste évidemment que dans cette institution familiale, les valeurs de socialisation sont dissociées de la sexualité. Ce n'est pas par hasard qu'AUGUSTIN ne parle ici que du lien entre les pères et les fils. De l'expérience de la reconnaissance familiale et sociale les femmes sont exclues. Ainsi le pacte de fidélité entre le mari et sa femme permet la famille, mais ne donne pas sens à la relation sexuelle. Ainsi, s'il arrive qu'on doive, pour éviter un mal plus grand, l'adultère par exemple, consentir à ce que les époux acceptent des relations sexuelles qui ne visent pas la procréation, ce sera par concession à la faiblesse plus que par conviction. Ce

¹ *De bono conjug.* XXIV,32; *Œuvres*, vol. 2, p. 94-95.

² *Op. Imperf. contra Jul.* VI, 30, PL 45, 1582.

qui révèle de nouveau toute l'ambiguïté du propos: d'une part on appelle les époux à découvrir dans la relation conjugale une valeur sociale qui déborde largement la seule fonction procréatrice, mais en même temps on sépare cette valeur de la relation sexuelle qui reste toujours un moindre mal... Cette incapacité où se trouve AUGUSTIN, pourtant plus sensible que d'autres à la dimension sociale du couple, de concevoir que la sexualité puisse être porteuse de tendresse, d'amitié, de spiritualité, a pesé d'un poids très lourd sur la tradition ultérieure.

c) *Le mariage comme sacramentum*

AUGUSTIN a cherché à donner au mariage chrétien son statut théologique propre. A la fois juridique et spirituel, ce statut est exprimé par le terme de *sacramentum*. « A coup sûr, ce n'est pas seulement la fécondité, dont le fruit est l'enfant, ni seulement la pudicité, dont le lien est la fidélité, c'est encore un certain « sacrament » du mariage (*quoddam sacramentum nuptiarum*) qui est confié aux fidèles mariés — ce qui fait dire à l'Apôtre: Maris, aimez vos épouses comme le Christ a aimé son Eglise —; il ne fait pas de doute que la réalité signifiée par ce « sacrament », c'est que l'homme et la femme unis en mariage y persévèrent tant qu'ils vivent, sans jamais se séparer, et qu'il n'est pas permis, excepté pour cause de fornication, que l'un des conjoints se sépare de l'autre. Voici en effet le principe observé entre le Christ et l'Eglise: lui vivant et elle vivante, ils sont unis sans que jamais aucun divorce ne les sépare. Tel est le respect porté à ce sacrament « dans la cité de notre Dieu, sur sa montagne sainte », c'est-à-dire dans l'Eglise du Christ, par tous les fidèles mariés, qui sont, sans aucun doute, membres du Christ: alors que c'est en vue de la procréation des enfants ou que les femmes se marient ou que les hommes prennent femme, il n'est pas permis de quitter même une épouse stérile pour en prendre une autre qui soit féconde. Si quelqu'un le fait, ce n'est pas devant la loi de ce siècle (...) mais c'est devant la loi de l'Evangile qu'il est coupable d'adultère. (...) Ainsi demeure entre les conjoints vivants une sorte de lien conjugal que ni la séparation ni l'union avec un autre ne peuvent supprimer. » ¹

Le mariage est donc *sacramentum* en tant qu'il permet de mettre en rapport l'union de l'homme et de la femme avec celle du Christ avec l'Eglise. Ce troisième « bien » l'emporte sur les deux autres, la fécondité et la fidélité, il fonde l'indissolubilité du lien conjugal. La question est de savoir si ce bien n'est finalement reconnu et donné qu'aux chrétiens, en raison de leur incorporation au corps du Christ par le baptême, ou s'il concerne tous les couples. Il y a hésitation chez AUGUSTIN sur ce point: la citation que nous venons de faire semble pencher pour la première hypothèse, mais ailleurs AUGUSTIN affirme que dès l'origine, avant la chute, le mariage avait ce caractère de sacrament, de préfiguration mystérieuse de l'union du Christ et de l'Eglise; néanmoins, il hésite: « (à côté de la fidélité et de la génération des enfants) je constate qu'il doit y avoir un troisième bien chez les conjoints, surtout chez ceux qui appartiennent au peuple de Dieu; je pense que ce bien est *aliquod sacramentum*, en raison duquel il est interdit de divorcer... » ²

Avec le temps, AUGUSTIN semble avoir durci sa position et considéré que tout remariage, même conclu par des païens, est un adultère, à cause de l'indissolubilité du mariage, de son caractère « sacramental ».

¹ *De nupt. et concupisc.* I,X,11; *Œuvres*, vol. 23, p. 78-81.

² *Contra Iul.* V,XII,46, PL 44, 810.

Mais il reste de toute façon que le terme *sacramentum* est resté imprécis chez AUGUSTIN. Il n'est utilisé que pour expliquer la raison de l'indissolubilité du mariage. Mais le mariage ne produit pas ce qu'il préfigure: il ne fait pas des conjoints des membres du Christ, seul le baptême a cette possibilité. On voit que deux thèmes s'entrecroisent ici: un thème juridico-éthique et un thème symbolico-religieux. Le premier s'appuie sur le sens proprement latin du mot *sacramentum* (engagement, serment, lien juridique); il souligne l'impératif éthique de l'indissolubilité du lien conjugal. Le second thème évoque le texte d'Eph. 5,32, où le terme grec *mystérion* est traduit par *sacramentum* dans les versions latines du Nouveau Testament; ici le mot renvoie évidemment au symbolisme du lien conjugal, signe du lien entre le Christ et l'Eglise. C'est l'évocation de la profondeur théologique de la réalité éthique de l'indissolubilité. AUGUSTIN veut dépasser le risque du moralisme en fondant l'indissolubilité sur une conscience plus large du sens de la relation conjugale, sur la conscience que se joue là analogiquement le sens de la relation d'amour et de fidélité entre le Christ et l'Eglise. Si l'engagement conjugal est juridique, il est beaucoup plus que juridique: il a une signification théologique.

En réintégrant dans la réflexion théologique sur le mariage la profondeur de vues du texte biblique d'Eph. 5, AUGUSTIN arrachait l'éthique chrétienne du mariage au risque d'une réflexion purement fonctionnelle; mais il faut bien voir aussi que, ce faisant, il ouvrait la voie à une conception plus objectivante du *sacramentum*, véritable lien objectif que rien ne peut dissoudre, et au nom duquel une conception finalement très légaliste du mariage allait s'imposer. L'introduction du terme *sacramentum* dans la réflexion sur le mariage permettait certes un élargissement positif de la prise de conscience de ce qu'implique le rapport homme-femme, mais conduisait aussi à un renforcement, à une sacralisation du caractère juridique de l'indissolubilité conjugale.

Le Moyen Age recueillera avec dévotion l'héritage d'AUGUSTIN, Nous consacrerons la prochaine partie de ce chapitre au double problème juridico-théologique que la théologie scolastique devait résoudre en conséquence des conceptions augustinienes: celui de la validité et celui de la sacramentalité du mariage. Auparavant, nous voudrions rapidement montrer par quelques exemples comment l'augustinisme a été repris, souvent de façon caricaturale, par la réflexion théologique médiévale sur la sexualité.

* * *

L'homme fort du sixième siècle, l'évêque CÉSAIRE d'Arles, s'est efforcé tout au long de la période troublée où il vécut, celle des grandes invasions barbares, de maintenir quelques normes morales dans l'Eglise. Pour lutter contre le concubinage, la fornication et les désordres sexuels, il reprend en le durcissant encore l'enseignement augustinien sur la seule fin procréatrice de l'acte sexuel conjugal ¹.

En invoquant le Psaume 51,7 (« Voici dans la faute j'ai été enfanté et dans le péché conçu des ardeurs de ma mère ») et Exode 19,15 (« Soyez prêts dans trois jours (à rencontrer Dieu sur le Sinaï). N'approchez pas vos femmes »), CÉSAIRE soulignait à l'envi l'idée que tout rapport sexuel est péché.

¹ *Sermons* 42,5; 43,5; 44,3-6; PL 39. Sur CÉSAIRE, cf. Cyrille VOGEL, *Césaire d'Arles*, Paris 1964.

A la fin du même siècle, le pape GRÉGOIRE LE GRAND (pape de 590 à 604) poursuit dans la même ligne d'un augustinisme réduit à quelques grands thèmes qui reviennent constamment. Par exemple celui du lien entre sexualité et péché: « Parce que le premier homme, en péchant, déchet de son état d'innocence, il transmet le châtement du péché, à ses enfants. Car l'appétit sexuel est le châtement du péché, et il est si bien issu de la racine du péché que nul n'est engendré en ce monde sans son opération. »¹ La réduction du péché à la sexualité est massive, les distinguos subtils d'AUGUSTIN sont oubliés. Les couples mariés pêchent toujours lorsqu'ils ont des rapports sexuels, par le seul fait qu'il y a plaisir dans l'acte sexuel²! « ... parce que cette union légitime des époux ne peut se faire sans plaisir de la chair, il faut s'abstenir (d'entrer dans l'église aussitôt après). Ce plaisir ne peut aller sans faute. Car ni de l'adultère, ni de la fornication, mais du mariage légal était né celui qui a dit: « Voici, je suis né dans l'iniquité, et ma mère m'a conçu dans le péché »³.

Comme l'a montré NOONAN dans son étude des pénitentiels du VI^e au XI^e siècle, une telle perspective aboutissait dans la pratique pastorale à condamner toute forme d'actes sexuels ne visant pas explicitement la procréation.

Pierre LOMBARD, nommé évêque de Paris en 1159, exprime fort bien, une fois de plus, le point de vue traditionnel lorsque, reprenant tous les éléments de l'élaboration augustinienne pour justifier la sexualité par la seule intention procréatrice, il écrit: « Le péché originel est transmis par un acte de génération, acte qui est lui-même précédé par la concupiscence. Les descendants d'Adam sont à leur tour affectés par la concupiscence. »⁴ Le résultat de cette transmission du péché originel et de ses conséquences est « la loi de concupiscence mortelle dans nos membres, sans laquelle l'union charnelle ne saurait avoir lieu ». Par conséquent, « le coït est répréhensible et mauvais à moins d'être excusé par les liens du mariage. »⁵

Ainsi même lorsque le quatrième Concile de Latran (1215), contre le catharisme, déclare: « Non seulement les vierges et les continents, mais aussi les gens mariés, agréables à Dieu par une vraie foi et une bonne conduite, seront jugés dignes de parvenir à la béatitude éternelle »⁶, cela sous-entend que « la bonne conduite » dont il est question équivaut à ne pratiquer la sexualité que dans l'intention procréatrice.

Mais, dès le XII^e siècle, de profondes mutations intellectuelles et spirituelles s'annoncent, qui se traduisent aussi par l'apparition de mouvements extérieurs à l'Eglise, par exemple la courtoisie ou l'hérésie cathare, que par une reprise de la réflexion théologique sur le couple, l'amour et le mariage, en particulier ABÉLARD et HUGUES DE SAINT-VICTOR.

¹ GRÉGOIRE, *In 7 Pen. Ps.*, Ps. 4,7, PL 79, 586.

² *Reg. past.* 3,27, PL 77, 102.

³ *Lettres*, 11,64, PL 77, 1196 s. Certains auteurs tiennent cette lettre pour apocryphe; de toute façon, depuis le VIII^e siècle, elle a été tenue pour représenter l'enseignement de GRÉGOIRE, et comme telle elle a influencé tout le Moyen Âge.

⁴ *Sentences*, 2,30,8, PL 197, 722; cf. aussi 2,30,4; 2,31,2-4.7.

⁵ *Sentences* 4,26,2, PL 192, 909.

⁶ H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolotum*, editio 31 (1957), 430.

Pierre ABÉLARD (1079-1142) mérite une mention toute particulière parce qu'il a su traduire sur le plan théologique et philosophique les exigences de cette nouvelle sensibilité amoureuse de son siècle, dont il avait lui-même expérimenté, dans ses relations avec HÉLOÏSE, la valeur humaine et spirituelle. C'est d'ailleurs à ce titre qu'il est reconnu comme un des précurseurs de l'amour courtois ¹. Il définit une doctrine de l'amour pur de Dieu, de l'amour pour la perfection de Dieu pouvant aller jusqu'au renoncement à la béatitude qu'il nous a promise. Il faut aimer Dieu parce qu'il est Dieu, et non en vue d'obtenir quelque chose de lui. E. GILSON a montré que cette conception lui avait été fournie par l'expérience de ses relations amoureuses avec HÉLOÏSE: « La description de l'amour désintéressé que nous propose Abélard devenu théologien, c'est celle-là même qu'Héloïse lui avait amèrement reproché de ne jamais avoir comprise au temps où il prétendait l'aimer. La doctrine abélardienne de l'amour divin se réduit à ceci, qu'il ne faut pas aimer Dieu comme Abélard avait aimé Héloïse, mais comme Héloïse aimait Abélard. » ²

Accepter de se perdre soi-même par amour, c'est en effet le sens de l'obéissance d'HÉLOÏSE: « Toi seul, et non un autre, toi seul, qui seul es la cause de ma douleur, m'apporteras la grâce de la consolation. Toi seul, qui m'as contristée, pourras me rendre la joie, ou du moins soulager ma peine. Toi seul me le dois, car aveuglément j'ai accompli toutes tes volontés, au point que j'eus, ne pouvant me décider à t'opposer la moindre résistance, le courage de me perdre moi-même sur ton ordre. » ³ Il y a ainsi un tragique de l'amour, un anéantissement de soi au profit de l'autre qui, au-delà des critères de la morale commune, unit et oppose en même temps dans un même cri amour humain et amour divin: « Dans tous les états où la vie m'a conduite, Dieu le sait, c'est toi, plus que lui, que j'ai craint d'offenser; c'est à toi, plus qu'à lui, que j'ai cherché à plaire. C'est sur ton ordre que j'ai pris l'habit, non par vocation divine. Vois donc quelle vie infortunée je mène, misérable entre toutes, traînant un sacrifice sans valeur et sans espoir de récompense future. » ⁴ HÉLOÏSE parle d'ABÉLARD comme de Dieu, tout en confessant avec cette lucidité amère qui rend ses lettres si émouvantes que ces deux amours se détruisent l'un l'autre.

Il est donc sûr que nous sommes ici en présence d'un témoignage particulièrement frappant de cette sensibilité nouvelle qui apparaît au XII^e siècle, dans la proximité de la découverte de l'amour courtois qui exalte l'amour à la fois pleinement sexualisé (il s'agit on ne peut plus concrètement de l'amour mutuel de l'homme et de la femme!) et hautement spirituel (puisque la sexualité, surtout quand elle n'est niée comme acte sexuel, est un appel à un amour oblatif total). Cette sensibilité exalte plus le lien amoureux que le mariage: « ... tu as passé

¹ « Lorsqu'on cherche les origines de la conception courtoise de l'amour, il ne faut pas oublier de réserver une place importante à Pierre Abélard. (...) Nous savons par Abélard lui-même qu'il avait composé et chanté un assez grand nombre de chansons en l'honneur d'Héloïse. » E. GILSON, *La théologie mystique de St Bernard*, Paris 1969 ³, p. 183. ABÉLARD s'est expliqué là-dessus in *Hist. calamitatum*, PL 178, 128; *Epist.* II, PL 178, 185 s.

² *op. cit.*, p. 182.

³ *Lettre II d'Héloïse à Abélard*. Nous citons d'après *Lettres de Héloïse et Abélard*, traduction nouvelle de P. Zumthor, Lausanne 1950, p. 98.

⁴ *Lettre IV d'Héloïse, op. cit.*, p. 133 s.

sous silence la plupart des raisons qui me faisaient préférer l'amour au mariage, et la liberté au lien. J'en prends Dieu à témoin : Auguste même, le maître du monde, eût-il daigné demander ma main et m'assurer à jamais l'empire de l'univers, j'aurais trouvé plus doux et plus noble de conserver le nom de courtisane auprès de toi que de prendre celui d'impératrice avec lui. » ¹ Car le mariage, non seulement asservit le philosophe et l'empêche de se livrer totalement à ses seules tâches intellectuelles, mais encore il réduit l'amour à un contrat intéressé : « Dieu le sait, jamais je n'ai cherché en toi que toi-même. C'est toi seul que je désirais, non ce qui t'appartenait ou ce que tu représentes. Je n'attendais du mariage ni avantages matériels, ne songeais ni à mon plaisir ni à mes volontés, mais je n'ai cherché, tu le sais bien, qu'à satisfaire les tiennes. Le nom d'épouse paraît plus sacré et plus fort ; pourtant celui d'amie m'a toujours été plus doux. » ² HÉLOÏSE d'ailleurs se reproche bien plus d'avoir accepté d'épouser ABÉLARD que d'avoir été sa maîtresse. Car elle semblait ainsi démentir sa conviction fondamentale de la valeur du seul amour pur, désintéressé. Il s'amorce ici une critique du mariage au nom de l'amour : « Question : Le véritable amour peut-il exister entre personnes mariées ? Réponse : Nous disons et assurons, par la teneur des présentes, que l'amour ne peut étendre ses droits sur deux personnes mariées. En effet les amants s'accordent tout mutuellement et gratuitement, sans être contraints par aucun motif de nécessité, tandis que les époux sont tenus par devoir de subir réciproquement leurs volontés et de ne se refuser rien.

» Que ce jugement que nous avons rendu avec une extrême prudence et d'après l'avis d'un grand nombre de Dames soit pour vous une vérité constante et irréfragable. Ainsi jugé, l'an 1174, le 3^e jour des Calendes de mai. » ³

Cette critique du mariage, elle est en effet au centre de l'*érotique courtoise* ⁴. Dans la perspective traditionnelle, le mariage est d'abord un contrat qui soumet étroitement la femme aux désirs de son « seigneur et maître » et la réduit à n'être que la procréatrice de ses enfants ; le mariage ne saurait donc permettre une relation personnelle entre l'homme et la femme, il ne justifie qu'une relation fonctionnelle.

Face à l'institution conjugale, l'amour courtois apparaît comme une revendication de la femme à être reconnue comme telle, c'est-à-dire comme une personne. D'où le refus, non du plaisir, mais de la génitalité sexuelle dans le « fin' amors » ; la femme y revendique le droit d'être l'amie de l'homme, ce qui implique que l'homme accepte de réduire son pouvoir de mâle, de se faire humble. « Il faut, pour inventer l'amour, que la femme, délivrée du risque de la toute-puissance masculine, soit aussi demandeuse du désir qu'elle suscite. Il faut donc, pour aimer, se renoncer comme noble et fort (...) Parallèle au service féodal, l'amour se donne comme un service. L'humiliation volontaire ou convertie abolit la misogynie qui empêcherait l'amour. » ⁵

¹ D'Héloïse à Abélard (Lettre II), *op. cit.*, p. 99.

² *ibid.*, p. 98.

³ MARIE DE CHAMPAGNE, fille d'Aliénor d'Aquitaine. Texte cité par E. SULLEROT, *Histoire et mythologie de l'amour. Huit siècles d'écrits féminins*. Paris 1974, p. 59.

⁴ On en trouvera une excellente présentation dans l'ouvrage de Marie-Odile MÉTRAL, *Le mariage. Les hésitations de l'Occident*, Paris 1977, p. 113-145 ; cf. également de R. NELLI, *L'érotique des troubadours*, Paris 1974.

⁵ M.-O. MÉTRAL, *op. cit.*, p. 129.

Le couple ne peut naître que de la reconnaissance réelle des deux partenaires, de leur altérité. Et aussi de leur mutuel droit à la parole: la femme aussi peut dire son goût du plaisir! ¹

Mais ce couple, marginal par nécessité puisqu'il se donne comme le contre-modèle du couple conjugal contractuel et hiérarchisé, est frappé d'une ambiguïté mortelle: il exalte le plaisir érotique sans pouvoir le mener à son terme; mieux, par la technique de l'*asag* (litt. la mise à l'épreuve) ², il postule que le plaisir n'est jamais aussi pur et grand que lorsqu'on y renonce alors même qu'on s'est mis en situation de pouvoir y consentir. L'interdit de l'orgasme que l'*asag* suppose signifie finalement qu'on n'accomplit vraiment son désir que dans la mort, et non dans la vie. Seule la mort accomplit l'amour. Le temps et l'histoire doivent être écartés du jeu amoureux, c'est-à-dire l'enfant qui les signifie. Ainsi l'enfant, qui est l'unique justification de la sexualité selon la morale catholique orthodoxe, est ici totalement nié; avec lui est aussi niée l'inscription de l'amour et du couple dans le risque d'un projet créateur.

Tout se passe comme si, en ce XII^e siècle si riche de tant de renouveaux, le discours sur la sexualité et le mariage hésitait entre deux voies également bouchées, celle de la morale traditionnelle, inspirée d'AUGUSTIN, qui lie la relation homme/femme à un contrat social destiné à assurer une descendance au groupe familial et une stabilité à l'ordre social, et celle de la courtoisie qui exalte le plaisir, mais en l'arrachant à la réalité temporelle du couple conjugal pour ne le réserver qu'au couple marginal des amants passionnés et provisoires.

Ainsi l'amour est contre le mariage, parce que l'amour vrai, qu'il soit érotique pour les troubadours, ou mystique pour les théologiens, ne peut être que parfait, c'est-à-dire éternel, non contingent. De cet Amour élevé au rang d'essence, la Femme idéale devient l'image; femme irréaliste, inaccessible, à la fois infiniment respectable et tout à fait inaccessible ³. Ainsi ce que la courtoisie avait rendu à la femme, elle le lui enlevait en faisant de sa revendication une abstraction!

N'était-il donc pas possible de penser le couple conjugal comme lieu de la rencontre amoureuse? De dépasser les positions augustinienne sans tomber dans la critique «courtoise» du mariage? La tentative d'HUGUES de Saint-Victor (1096-1141) vaut d'être ici mentionnée, car elle est en effet la seule où le mariage soit pensé en termes d'amour ⁴.

Ce qui est à l'origine, qui constitue donc le fondement du mariage, selon HUGUES, c'est le lien entre l'homme et la femme ⁵: le mariage est d'abord et essentiellement une communauté conjugale. Cette communauté n'a pas été abolie

¹ Ainsi p. ex. ce texte de MARIE DE FRANCE (vers 1170):

« Son ami elle veut souvent voir,
Et sa joie est de l'avoir
Dès que son sire s'en départ (= s'en va)
Et nuit et jour et tôt et tard
Elle l'a tout à son plaisir. »

² Technique érotique très poussée, mais excluant l'acte sexuel.

³ En 1140, à Lyon, les chanoines établissent une fête de l'Immaculée Conception: la Femme idéale christianisée, c'est évidemment la Vierge-Mère, celle qui donne la vie sans avoir à s'abaisser à la conjugalité.

⁴ Nous devons à M.-O. MÉTRAL de nous avoir rendu attentif à cette tentative peu connue, cf. son ouvrage *Le mariage...*, p. 147-177.

⁵ D'HUGUES de Saint-Victor on lira surtout *Les Sacrements* (PL 176, I, 8, 12, 314 s.; II, 11, 1-13, 479-510) et la *Lettre sur la virginité de la bienheureuse Marie* (PL 176, 857-876).

par la chute, elle est seulement menacée par la concupiscence qui risque de submerger l'amour d'amitié qui unit les époux. Le mariage n'est donc pas d'abord destiné à permettre la procréation ou à n'être qu'un remède à la concupiscence, il est d'abord une communauté au service du couple et de son amour. C'est en ce sens qu'il est marqué de sacramentalité, et HUGUES retrouve ici la riche veine symbolique d'Ephésiens 5.

« Hugues est donc clair: il ne conçoit pas le mariage comme l'institution de la parenté, mais comme l'institution de la tendresse et de l'intimité du couple. »¹ Ce qui importe, c'est que l'amour unisse les époux, et tout ce qui peut y conduire ou l'affermir, y compris l'acte sexuel, est bon. Mais le désir sexuel risque constamment de renfermer le couple dans l'égoïsme ou la violence, c'est pourquoi l'amour continent est une voie plus noble et plus sûre. Le couple qui peut ainsi vivre l'amour chaste (on voit bien ici le parallélisme avec l'amour courtois) connaît ce qu'est l'amour, ce signe dans la vie de l'homme de l'amour parfait et inaccessible de Dieu. C'est dire qu'un tel amour est possible *dans le mariage*! C'est là sans doute l'originalité d'HUGUES, car jusqu'ici pour avoir part à cet amour parfait, il fallait soit avoir fait vœu de virginité religieuse, soit, comme le tentait la courtoisie, échapper aux liens terriblement contingents du mariage.

HUGUES de Saint-Victor retrouvait ainsi des éléments essentiels de la veine biblique et sa lecture des textes de la Genèse n'est pas aussi fantaisiste que M.-O. MÉTRAL le dit²! Pour la première fois peut-être, une tentative théologique quelque peu cohérente était faite pour penser le mariage en termes d'amour et associer la sexualité à la tendresse et à l'amitié. L'amour-agapè n'était pas opposé à l'amour-éros! Il faut malheureusement reconnaître que cette tentative n'a pas eu d'écho dans la théologie morale postérieure. Pourquoi? A notre sens pour deux raisons, une historique et l'autre idéologique. Cette dernière, sur laquelle nous aurons à revenir lorsque nous aurons à comparer les morales catholique et protestante, est assez évidente: rétablir, comme le faisait HUGUES, le couple humain comme l'homme originaire, c'est mettre en question radicalement toute la structure sociale et ecclésiale fondée sur la stricte hiérarchie postulant la supériorité de l'homme sur la femme et de l'homme ecclésiastique célibataire et vierge sur l'homme du siècle marié et incontinent. Rendre à la femme sa valeur personnelle, c'est mettre en cause le pouvoir des clercs, qui se justifie précisément par l'infériorité essentielle de la femme!

Quant à la raison historique, elle tient dans l'apparition à la même époque de l'hérésie cathare. Face à un mouvement qui rappelait par bien des éléments la vieille hérésie gnostique, l'Eglise catholique allait tout naturellement faire appel aux arguments classiques, renforçant du coup sa vieille méfiance à l'égard de la sexualité. Le catharisme³ est en effet une résurgence du dualisme gnostique,

¹ M.-O. MÉTRAL, *op. cit.*, p. 151.

² *op. cit.*, p. 151.

³ Sur catharisme et morale sexuelle, on consultera: A. BORST, *Les Cathares*, Paris 1974 (texte allemand 1953), p. 123-188; R. NELLI, *Le phénomène cathare*, Toulouse 1964, p. 72-100; D. de ROUGEMONT, *L'amour et l'Occident*, Paris 1962, p. 61-86 (malgré les attaques dont ce livre a été l'objet de la part des spécialistes, nous persistons à penser qu'il est un des plus suggestifs sur le sujet). Quant aux rares textes cathares qui ont été conservés, on les trouvera dans Ch. TOUZEILLIER, *Une somme anti-cathare. Le « Liber contra Manicheos » de Durand de Huesca*, Louvain 1964; la même historienne a également édité le *Liber de duobus principis*, Paris 1973 (SC 198).

via un manichéisme revu et corrigé par un prêtre bulgare, BOGOMIL (début du x^e siècle). Il s'implante en Occident au cours du xi^e siècle pour devenir un concurrent dangereux de l'Eglise catholique au xii^e siècle. On y retrouve, sur le plan de la morale sexuelle, bien des éléments que nous avons repérés dans le gnosticisme antique. Le dualisme rigoureux qui le sous-tend aboutit à un rejet de la sexualité, surtout en tant qu'elle participe par la procréation à la malignité de ce monde-ci. Il n'y a qu'un péché, la soumission au monde, c'est-à-dire l'attachement à la chair. Les relations sexuelles et la jouissance de la chair signifient soumission au monde. Donc tout acte sexuel, quel qu'il soit, est péché, tout mariage est luxure, *jurata fornicatio*. Il n'y a donc aucune différence entre les actes sexuels, tous sont également graves: la distinction catholique entre sexualité autorisée par la procréation et sexualité perverse visant au seul plaisir est abolie. Et même, d'une certaine manière, la procréation est un péché plus grave que le plaisir. C'est ainsi que les femmes enceintes ne sont pas admises dans l'Eglise cathare.

Mais du coup, les simples fidèles de la secte en déduisirent que pour eux, qui n'étaient pas tenus de se soumettre aux sévères prescriptions ascétiques réservées aux « Parfaits », toute pratique sexuelle étant également mauvaise la notion même de perversion sexuelle pouvait être abandonnée! Il se créa ainsi une double morale: « le sage, illuminé par l'Esprit, se refusait à l'acte charnel, mais le croyant, à qui son évolution actuelle ne permettait pas une libération aussi totale, était censé obéir à son désir « naturel », et peu importait alors qu'il pêchât, malgré lui et malgré l'Esprit, dans le mariage ou hors du mariage. »¹ Une fois encore, on constate, et le paradoxe n'est qu'apparent, qu'au mépris absolu de la sexualité correspond dans les faits une morale très « permissive ».

Tout cela explique le mépris des cathares pour le mariage, ce par quoi ils se mettaient en opposition radicale avec l'Eglise catholique. Le Parfait est absolument chaste, par là il change de nature et ressemble à Dieu lui-même. Il est libéré du monde, de la nécessité. En revanche, aucun sacrement n'est capable d'innocenter, de purifier le mariage de cette tare de l'amour physique qui condamne l'homme à la soumission à Satan. Dès lors, ce qu'on demande aux simples croyants, qui vivent encore la dislocation entre âme et corps, c'est d'adhérer à la vraie doctrine; pour le reste, qu'ils pêchent dans ou hors mariage importe peu. Il est même probable que les cathares aient été plus indulgents pour l'union libre que pour le mariage, car ce dernier constitue un état mauvais permanent tandis que l'union libre peut n'être que temporaire, donc un moindre mal. D'autre part le mariage est fécond en principe, tandis que l'union libre pouvait passer pour une sorte d'amitié stérile, d'amour passion purificateur. Cet amour hors mariage échappait en partie au mal et à la matière s'il manifestait le désir, sinon la réalité, de la chasteté².

Sans entrer dans le difficile débat sur le rapport entre catharisme et *amour courtois*³, on doit reconnaître au moins une parenté de climat entre l'hérésie

¹ R. NELLI, *op. cit.*, p. 78.

² Sur la manière dont pouvaient être vécus la sexualité et le mariage en milieu cathare populaire, on lira le très beau livre de E. LE ROY LADURIE, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Biblioth. des histoires, Paris 1976, en particulier les pages 255-299.

³ Nous ferons nôtre l'opinion nuancée d'A. BORST qui note que dans le sud de la France, de nombreux cathares se cachent sous l'habit des troubadours et que les chantes de l'amour sont souvent aussi des prédicateurs du renoncement. R. NELLI tient qu'il y a

cathare et l'œuvre des troubadours. L'insistance commune sur la continence fait apparaître une conscience nouvelle de l'amour comme souffrance purificatrice et de la Femme qui, d'appât du Diable fait pour entraîner les hommes à la perdition, devient Mère vierge, protectrice et inaccessible. Pour les troubadours comme pour les meilleurs d'entre les croyants cathares, la sexualité peut être le lieu d'une expérience spirituelle. De toute manière, la sexualité n'est plus justifiée par la seule procréation; que ce soit par mépris de la procréation, soumission à ce monde mauvais, comme chez les cathares, ou par reconnaissance de la valeur de la femme, comme chez les poètes de l'amour courtois, cette dissociation entre sexualité et procréation est importante à noter. Nous aurons à y revenir.

Comme autrefois face aux gnostiques, l'Eglise affirme en face des cathares la bonté de la création divine. En refusant le dualisme, elle reconnaît la valeur humaine et chrétienne de la sexualité dans le cadre du mariage. On dénoncera, à juste titre, les ambiguïtés d'un dualisme dont la spiritualité négative laisse le champ libre à l'indifférence morale. Mais en même temps on maintiendra, en affirmant la supériorité de la virginité, une double morale également très ambiguë qui ne parvient pas, en tout cas pas mieux que ceux qu'elle entend combattre, à trouver un juste rapport entre spiritualité et sexualité.

La crise cathare, ainsi que tout ce courant qui au XII^e siècle a tenté de revivifier l'amour humain en spiritualisant l'érotisme, obligera la théologie catholique du mariage à reprendre et à poursuivre sa réflexion sur la valeur sacramentelle du lien conjugal. C'est ainsi que les grands scolastiques du XIII^e siècle s'emploieront à compléter, nuancer, voire corriger, la doctrine traditionnelle augustinienne.

On voit en effet apparaître les premiers signes d'un langage nouveau où se manifeste une sensibilité nouvelle, dont la Renaissance, la Réforme et la Contre-Réforme exprimeront plus systématiquement les valeurs. Voici quelques-uns de ces signes:

1. Les théologiens découvrent la valeur de l'amour conjugal: ils ne se contentent plus de justifier le mariage par la procréation, sa fonction sociale, ils discernent, probablement sous l'influence des écrits courtois, que dans la relations homme/femme quelque chose se joue qui n'est ni de l'ordre de la concupiscence (mauvaise) ni du devoir procréateur. D'ailleurs cet amour inquiète, il pourrait bien être concurrent de celui qu'on doit à Dieu seul: « Parmi les nombreux attachements qui retiennent les hommes autour de nous, l'esprit humain est particulièrement lié par l'amour de l'épouse et de l'époux. C'est pourquoi ceux qui veulent marcher vers la perfection éviteront spécialement le lien du mariage. »¹ S'il peut concurrencer l'amour de Dieu qui mène à la perfection, c'est qu'il comporte une force bien extraordinaire! Dans leurs commentaires de l'éthique d'Aristote, ALBERT LE GRAND et THOMAS d'Aquin décrivent la beauté de l'amitié particulière qui

une vingtaine environ de troubadours dont on peut dire avec certitude qu'ils furent des cathares (parmi eux GUILHEM DU DURFORT, PEIRE VIDAL, RAIMON DE MIRAVEL). A. BORST ajoute cependant que c'est moins par des détails littéraires que par l'ensemble de leur situation que cathares et troubadours sont liés. D'ailleurs, bien des troubadours ont été des ennemis véhéments des cathares. Cathares et troubadours ont en commun d'avoir participé à la même culture provençale où s'est développée toute cette mystique de l'amour chaste, liée au culte de la Vierge et à la réforme des couvents.

¹ THOMAS d'Aquin, *De perf. vitae spir.*, 8, édit. des *Opusculs*, t. 2, p. 418.

naît entre un mari et sa femme, amitié fondée sur le plaisir sexuel, l'utilité de créer ensemble une famille et l'attachement réciproque et vertueux. BONAVENTURE, lui, parle de l'amour pour s'en émerveiller: «... il y a quelque chose de miraculeux à ce qu'un homme trouve chez une femme un attrait qu'il ne rencontre chez aucune autre.»¹

2. Autre signe: l'importance que de plus en plus les penseurs du Moyen Âge attribuent à l'éducation des enfants. Il ne suffit pas de mettre des enfants au monde, encore faut-il les éduquer, c'est-à-dire les nourrir moralement et spirituellement. Ainsi les relations sexuelles ne peuvent être justifiées, dans le mariage, par la seule procréation; encore faut-il que les époux s'engagent à assumer toutes les conséquences de cette procréation. C'est un argument que THOMAS utilise contre la fornication², mais c'est aussi une manière de valoriser le milieu familial et la qualité de la relation conjugale. L'amour conjugal devient la condition de la vraie éducation des enfants; réciproquement, l'importance attribuée à l'éducation revalorise le lien conjugal³.

3. Dans le cadre, toujours très solide, de la doctrine augustinienne, les théologiens mettent en évidence la valeur du «devoir conjugal». Jusqu'ici la parole de l'apôtre Paul: «Que le mari accorde à sa femme ce qui lui est dû, et que la femme fasse de même envers son mari» (1 Co 7,3) était interprétée dans un sens restrictif, comme l'autorisation d'un moindre mal. La réflexion sur la fidélité conjugale, valeur suffisamment importante pour qu'on la préfère à celle d'abstinence, si celle-ci devait pousser le conjoint à l'adultère, conduit les théologiens à réfléchir d'une façon plus nuancée à la finalité de l'acte sexuel. Toute pratique sexuelle ne peut être uniquement justifiée par la procréation, puisqu'elle peut jouer un rôle important dans la fidélité conjugale⁴.

4. Dans la même ligne, et sans doute plus originale encore, la tentative de revaloriser le plaisir. Sous l'influence d'ARISTOTE, qui définissait le plaisir comme un sentiment subjectif accompagnant un acte, et non comme un acte en lui-même, la théologie, celle de THOMAS en particulier, cesse de condamner le plaisir comme tel. Désormais, le plaisir ne sera condamnable que s'il accompagne un acte indigne. En revanche, il sera reconnu comme bon et souhaitable s'il accompagne un acte lui-même bon⁵. Chez AUGUSTIN, on l'a vu, le plaisir sexuel, parce qu'échappant à la raison, était condamné comme tel. Il était le signe de la concupiscence. Dans le paradis, il y aurait eu relation sexuelle, mais sans «libido». Ce n'est pas l'opinion d'ALBERT LE GRAND qui pense qu'Adam a fait au paradis l'expérience du

¹ *Sentences* 4,36,2,2, édit. *Opera omnia*, vol. IV, p. 797.

² «Il s'ensuit qu'il est naturel aux mâles de l'espèce humaine de prendre soin d'assurer la sécurité de leur progéniture, puisque l'éducation des enfants leur incombe. Or cette sécurité serait supprimée s'il y avait accouplement fortuit.» *Somme théologique*, 2-2, 154,2, trad. Vergriete, édit. Revue des Jeunes, *La Tempérance* 1, p. 314-315.

³ Sur la manière dont était vécue au Moyen Âge, en milieu paysan populaire, l'affection pour les enfants, on lira, là encore, le livre déjà cité d'E. LE ROY LADURIE, p. 300-321.

⁴ THOMAS d'Aquin, *Somme théol.* Suppl. qu. 49,4, édit. Revue des Jeunes, *Le mariage* 1.

⁵ «Le plaisir goûté dans une bonne action est bon, le plaisir trouvé dans un acte mauvais est mauvais. Puisque l'acte conjugal n'est pas un acte mauvais par lui-même, la recherche du plaisir qui l'accompagne ne sera pas toujours un péché mortel.» *Somme théol.* Suppl. qu. 49,6, édit. Revue des Jeunes, *Le mariage* 1, p. 182.

plaisir; et il ajoute que si désormais les relations sexuelles sont un rappel du péché originel, ce n'est pas parce qu'elles s'accompagnent de plaisir, mais parce que ce plaisir n'est pas aussi grand qu'il aurait été: « Je concède volontiers qu'il y aurait eu alors dans l'acte un plaisir plus grand et plus sincère; et pourtant il serait demeuré sous le contrôle de la raison. » ¹

THOMAS partage l'opinion de celui qui fut son professeur. Son refus de faire sien le dualisme augustinien entre charité et cupidité le conduit à voir dans toutes les formes d'amour, fût-ce l'amour charnel, quelque chose où l'amour de Dieu se laisse percevoir ². Ainsi le plaisir, voulu par Dieu, ne saurait être déclaré mauvais en soi. Cependant il ne peut être séparé de la fidélité de l'acte qu'il accompagne; on ne peut rechercher le plaisir pour lui-même. Mais s'il provient d'un acte licite, tel qu'est l'union sexuelle de deux époux désirant procréer, il ne peut être aucunement condamné.

J. T. NOONAN ³ rappelle l'argumentation d'un théologien anglais, Richard MIDDLETON, qui, en 1272, présente une véritable défense du plaisir comme fin. Le plaisir, modéré par la tempérance, fait partie des biens du sacrement du mariage. Mais il faut bien reconnaître que ce point de vue reste isolé parmi les théologiens médiévaux. Sur le plan moral, l'augustinisme reste la référence autorisée.

5. Il faut ajouter encore, parmi les facteurs qui ont contribué à une certaine évolution de la sensibilité, la très nette revalorisation de la femme au courant des XII^e et XIII^e siècles. Certes il s'agit de phénomènes réservés à l'élite intellectuelle, mais on est tout de même frappé par l'ampleur de l'écho suscité par cette mise en évidence de la femme, qui correspond dans le domaine religieux au développement du culte marial ⁴.

En tout cas les femmes prennent la parole ⁵ et pour exprimer à l'égard de la sexualité, de l'amour et du mariage, des sentiments qui correspondent peu aux sévères traditions augustinienes! On y entend un appel à l'amour, qui par la force des coutumes et des traditions, devient le plus souvent une critique du mariage et une défense de l'adultère. Comme le dit excellemment E. SULLEROT: « La révolte contre le mariage, vigoureuse et continue, est un trait remarquable des écrits de femmes. Le mariage les emprisonne bien plus qu'il n'emprisonne les hommes, et la disproportion des âges joue presque toujours en leur défaveur. La jeune pucelle est fréquemment livrée à un homme mûr, voire à un vieillard qu'elle hait... » ⁶

¹ In 4. *Sent.* d 26, a 7, cité par KERNS, *op. cit.*, p. 120.

² cf. P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, Münster 1907, p. 35.

³ *op. cit.*, p. 378.

⁴ Selon la thèse de R. BEZZOLA, *Les Origines et la formation de la littérature courtoise en Occident*, 2^e partie, t. II, Paris 1966, à l'origine de la courtoisie on trouverait l'effort de Guillaume IX d'Aquitaine pour contrecarrer la prédication du théologien Robert d'Arbrissel défendant avec conviction la valorisation de la femme au nom des valeurs évangéliques. La courtoisie serait une réponse par une mystique profane à la promotion religieuse de la femme. Si BEZZOLA a raison, ce serait donc par la théologie que la femme aurait dès le XII^e siècle été appelée à redécouvrir sa vocation spécifique.

⁵ cf. E. SULLEROT, *op. cit.*, p. 47-69.

⁶ *op. cit.*, p. 52. Les travaux d'E. LE ROY LADURIE confirment ce point de vue, cf. *Montaillou...*, p. 273-278.

Etonnante littérature où les femmes s'expriment en sujets, parlant de leurs amants comme d'objets, dont elles disposent à leur guise! Une telle prise de parole, même si elle reste limitée à une élite peu nombreuse, ne pouvait rester sans influence sur la réflexion théologique, même menée par des hommes célibataires! D'autant plus qu'elle n'est pas née par hasard à ce moment-là de l'histoire; elle exprimait tout haut la lente mais profonde mutation qui s'opérait et à laquelle le christianisme, malgré l'augustinisme, n'était certes pas étranger. Nous allons sans doute mieux percevoir l'évolution profonde du discours chrétien sur le mariage et la sexualité, sous l'apparente fixité de la morale augustinienne, en examinant comment ont été résolues au Moyen Age les questions de la validité et de la sacramentalité du mariage.

5. L'ÉVOLUTION DU DROIT CONJUGAL DU IV^e SIÈCLE A LA FIN DU MOYEN ÂGE

Nous l'avons vu plus haut (cf. p. 90-93) : jusqu'à la fin du III^e siècle, les chrétiens adoptèrent pour l'essentiel les lois et coutumes réglant les questions conjugales et familiales dans le monde romain.

Une fois sortie de la clandestinité, dès le IV^e siècle, l'Eglise put exercer sur les lois une plus grande influence qui correspondait d'ailleurs à celle qu'elle exerçait sur les mœurs. L'effondrement de l'Empire d'Occident conféra à l'Eglise, désormais seule institution juridique stable, une importance légale et morale considérable.

Ce renforcement de l'importance sociale de l'Eglise se marque dans l'évolution qui, du IV^e au XI^e siècle, conduit à souligner de plus en plus fortement le caractère ecclésial de la célébration du mariage. L'Eglise intervient pour rappeler que le mariage a, pour des chrétiens, une signification religieuse et sociale. Comme le note E. SCHILLEBEECKX ¹ : « ... on *entourera* (souligné par l'auteur) le contrat lui-même de cérémonies liturgiques; il reste bien établi cependant que ces dernières ne sont pas obligatoires pour la validité de l'union ». L'évêque joue un rôle plus marquant qu'aux premiers siècles; il est de plus en plus souvent associé aux cérémonies de mariage ². Le but de ces cérémonies n'est pas de valider juridiquement le mariage mais de situer sur le plan moral et religieux un mariage conclu selon les différentes lois et coutumes nationales. C'est pourquoi ces cérémonies n'étaient pas obligatoires, sauf pour les prêtres. Une des premières descriptions détaillées d'une liturgie de mariage nous est parvenue à travers l'œuvre de PAULIN de Nole (début du V^e siècle) : la cérémonie se fait à l'église, le père de l'époux conduit le couple à l'autel où l'évêque donne sa bénédiction. Prière probablement de circonstance, pendant laquelle les époux ont leurs têtes recouvertes d'un voile que l'évêque a étendu sur eux ³.

Mais il est important de noter que tous ces rites restent alors absolument facultatifs. Au IX^e siècle, le pape NICOLAS I^{er}, en réponse à une question posée par des chrétiens bulgares, leur écrit : « Les Grecs vous affirment, dites-vous, que tous ces rites matrimoniaux obligent sous peine de péché. Nous ne sommes pas d'accord, surtout que trop de pauvres ne peuvent en assurer les frais. Le consentement seul, échangé selon les lois, suffit. Que, par contre, ce consentement vienne seul à manquer, tous les autres rites et même l'union conjugale sont sans valeur. » ⁴ Ce texte montre clairement que la tradition est toujours maintenue, qui distingue entre validité du mariage, conférée selon le droit romain par le consentement mutuel, et les cérémonies religieuses qui sont de l'ordre du témoignage personnel, souhaitables certes mais non obligatoires.

¹ *Le mariage...*, p. 232.

² L'histoire de l'évolution des liturgies est remarquablement décrite par K. RITZER, *Le mariage dans les Eglises chrétiennes du I^{er} au XI^e siècle*, Paris 1970, Lex orandi 45.

³ K. RITZER, *op. cit.*, p. 244 s. Il est intéressant de noter que Paulin de Nole décrit ici le mariage de Julien d'Eclane, le futur adversaire pélagien d'Augustin.

⁴ PL 119, 980.

Sur la question du *divorce*, l'Eglise devenue officielle a cherché à faire renforcer les lois civiles l'interdisant. Sans grand succès; certes l'empereur aggrava les peines qui frappaient les adultères, mais le divorce par simple consentement mutuel resta autorisé, selon la tradition du droit romain ¹. Sur ce point, nombre de Pères exprimèrent hautement leurs désaccords, tel JÉRÔME qui reconnaissait avec amertume que « autres sont les lois de César, autres celles du Christ » ², mais l'Eglise n'essaya jamais d'imposer à l'Etat ses lois: elle laisse l'Etat légiférer, tout en se gardant le droit de rappeler aux chrétiens les impératifs de l'Evangile. A l'intérieur même de l'Eglise, la position plus rigoriste sur le divorce, défendue par JÉRÔME ou AUGUSTIN, ne s'imposera en Occident qu'au IX^e siècle. Jusque-là, en Occident comme dans les Eglises d'Orient, c'est une attitude plus indulgente, plus pastorale, qui prévalut: « Le droit à un nouveau remariage n'est refusé à l'époux trompé et abandonné sans motif par sa femme ni par Origène, ni par Lactance, ni par Basile, ni par Chrysostome. Ils interprètent la fameuse incise de saint Matthieu (5,32) en faveur de leur concession et assimilent l'adultère à la mort de l'épouse. Leur avis sera canonisé dans l'Eglise d'Orient par le concile Quinixte en 692. » ³

Si, en 395, JÉRÔME écrivait: « Tant qu'il vit le mari, qu'il soit adultère, sodomite couvert de toutes les hontes et à cause de ces crimes quitté par son épouse, il est toujours réputé son mari et il n'est pas permis à la femme de prendre un autre homme » ⁴, au milieu du VIII^e siècle l'évêque EGBERT d'York, disciple de BÈDE le Vénérable, pouvait, lui, écrire, traduisant ainsi l'opinion reçue de l'Eglise durant le premier millénaire: « Personne n'enfreint impunément l'Evangile ni Paul; nous sommes donc sans réserve contre l'adultère. Mais nous refusons d'imposer à qui que ce soit des fardeaux qui risquent de l'écraser. Nous proclamons sans peur les volontés du Seigneur. Quant à celui que sa faiblesse empêche de les accomplir, nous préférons, ou peu s'en faut, en laisser le jugement à Dieu seul. En conséquence, pour que notre silence ne soit pas un encouragement aux adultères et que le diable, qui leurre les adultères, ne trouve pas en eux sa joie, nous leur disons: « Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni ». Mais nous ajoutons: « Comprenez qui pourra ». C'est souvent en effet que les avatars de la vie contraignent à violer la loi. Que fit donc David affamé (Mc 2,25-26)? Or on ne peut l'accuser de faute. Donc, dans les cas difficiles, ne tranchons pas: acceptons plutôt de voir périliter nos certitudes pour que les autres soient sauvés. » ⁵ On peut regretter qu'une telle attitude ait été abandonnée. Sous l'influence des œuvres d'AUGUSTIN et de JÉRÔME, dont le prestige fut immense au Moyen Age, les théologiens carolingiens imposèrent en effet à l'Eglise d'Occident un point de vue rigoriste qui rompait avec sa propre tradition ⁶ comme avec celle de l'Eglise

¹ Sur ces questions, on consultera H. CROUZEL, *L'Eglise primitive face au divorce*, Paris 1971.

² *Lettres* 77,3, édit. Les Belles Lettres, vol. 4, p. 41.

³ R.-C. GEREST, « Quand les chrétiens ne se mariaient pas à l'église... », art. cité, p. 20-21.

⁴ *Lettre* 55, 4, traduc. Labourt, édit. Les Belles Lettres, vol. 3, p. 47.

⁵ PL 99, 1153.

⁶ Ainsi que l'a remarquablement montré P. NAUTIN dans un article des *Recherches de science religieuse*, 62, 1974/1, p. 7-54: « Divorce et remariage dans la tradition de l'Eglise latine », dont voici la conclusion: « Ce n'est donc que dans la seconde moitié

d'Orient, dont voici un écho significatif: « Celui qui ne peut garder la continence après la mort de sa première femme ou qui s'est séparé de sa femme pour un motif valable, tel que la fornication, l'adultère, ou une autre cause, s'il prend une autre femme ou si la femme prend un autre mari, la Parole divine ne le condamne pas et ne l'exclut ni de l'Eglise ni de la vie; mais elle le supporte à cause de sa faiblesse. Non qu'il puisse garder avec lui deux femmes, la première continuant de tourner autour de lui; mais s'il est réellement séparé de la première, il peut s'unir légalement à une autre si le cas se présente. Car la Parole sainte et la sainte Eglise ont pitié de lui, surtout si cet homme est par ailleurs pieux et vivant selon la loi de Dieu. » ¹

C'est au cours du ix^e siècle, en Occident, que la situation évolua sensiblement. Le poids juridique et culturel de l'Eglise, puisqu'elle semblait pouvoir assurer le lien avec le passé prodigieux de l'Empire romain que les Carolingiens essayaient de reconstituer, fut désormais très évident. La législation ecclésiastique sur le mariage se développa, qui visait à empêcher les mariages incestueux, les mariages « mixtes » (c'est-à-dire où un des conjoints est un « infidèle » ou un Juif) et les mariages forcés par suite de rapt ou de viol. Pour éviter ces cas, la publicité du mariage, c'est-à-dire en fait la célébration du mariage devant l'Eglise, fut exigée.

Mais ce sont les écrits apocryphes du Pseudo-ISIDORE (env. 845) ², collection ³ de Faux Capitulaires (décrets royaux ou conciliaires) et de Fausses Décrétales (lettres pontificales), qui devaient modifier de façon décisive la situation. Désormais, la bénédiction nuptiale devint canoniquement obligatoire et les formes civiles du mariage furent reprises dans le droit ecclésiastique. Dès ce moment, l'Eglise tendit à annexer à sa juridiction les formes juridiques civiles ⁴. Cependant, sur un point capital, la tradition resta respectée, celui de la validité du mariage qui, jamais durant tout le Moyen Age, ne dépendit de la célébration ecclésiastique du mariage; cette dernière était certes obligatoire pour les chrétiens, mais elle ne validait pas le mariage que seul le consentement des époux garantissait. C'est le concile de Trente, au xvi^e siècle, qui finalement confondra dans une seule obligation licéité et validité, et déclarera non valide le mariage civil.

Dès le xi^e siècle, la réflexion théologique se concentra sur deux problèmes, d'ailleurs étroitement liés, la sacramentalité du mariage et la validité du mariage.

du ix^e siècle que triompha la doctrine d'Augustin et de Jérôme. Ce fut le résultat du renouveau des études théologiques qui marqua le début de l'ère carolingienne. Ce changement, qui écartait le texte de Matthieu 19,9, ne se fit pas sous la pression d'exigences pastorales mais fut l'œuvre de théologiens et, ajoutons-le, de théologiens qui croyaient qu'Augustin représentait toute la tradition chrétienne».

¹ EPIPHANE de Salamine, *Panarion* 59,4, PG 41, 1024 ss.

² Sur ces textes, on consultera: W. M. PLOEHL, *Geschichte des Kirchenrechts*, Wien-München 1960 ², t. I, p. 447 ss. et K. RITZER, *op. cit.*, p. 340-354.

³ « Une des plus considérables falsifications de l'histoire, comme aussi des plus réussies », comme le dit A. BRIDE, *Catholicisme*, art. « Isidoriens (Faux) ».

⁴ « A partir de là, la conclusion du mariage sera traduite devant le for de l'Eglise, mais en même temps on fera rentrer des formes juridiques civiles dans le domaine sacré de la liturgie. (...) Cependant, à ce moment même, vers le milieu du ix^e siècle, les choses n'en étaient pas encore à ce point: la conclusion d'un juste mariage continuait d'être regardée comme relevant de la tradition du droit populaire. » K. RITZER, *op. cit.*, p. 347.

« L'Eglise, ayant revendiqué en fait aux ^x^e et ^{xi}^e siècles l'entièreté de la juridiction en matière matrimoniale, se trouva confrontée à la question suivante: qu'est-ce qui fait du mariage une union juridique valide entre l'homme et la femme? (...) l'Eglise (...) se trouva devant une situation très complexe (...): il y avait d'abord la conception romaine du consentement; on connaissait aussi les idées germaniques, franques, gothiques et celtes, centrées sur l'idée de tutelle (*mundium*); la cérémonie du mariage était considérée comme une *traditio puellae*, un transfert de la jeune fille du pouvoir paternel à l'autorité maritale; on rencontrait enfin l'opinion antique, encore vivace chez tous les peuples, que l'union n'était vraiment réalisée que par la cohabitation de fait et l'accomplissement de l'acte charnel: la *domum-ductio*, le cortège solennel des noces, était, chez les Grecs et les Romains, aussi bien que dans les peuplades antiques de l'Occident, le couronnement de toute la cérémonie. Au Moyen Age, ces trois systèmes juridiques n'étaient pas nettement séparés: ils s'influençaient l'un l'autre. » ¹ Le débat porte dès lors sur le rapport entre la vieille idée romaine du consentement mutuel et le droit germanique qui, lui, insistait sur l'importance de l'union sexuelle pour valider le mariage. Vers 860 déjà, l'archevêque de Reims HINCMAR, répondant à une question du comte RÉGIMOND, ouvrait une brèche dans la vieille tradition juridique romaine: « Voici ce qu'il faut dire: il y a mariage légitime entre gens de même condition quand la jeune fille demandée en mariage à qui de droit — parents ou tuteurs — fiancée dans les formes, dûment dotée, unie en noces publiques par les liens du mariage, devient un seul corps et une seule chair avec son mari, comme il est écrit: « ils seront deux en une seule chair; que dis-je: non pas deux, mais une seule chair » (Gen. 2). » ² Ainsi l'union charnelle était reconnue dans les Eglises franques comme nécessaire pour que le mariage soit achevé; il faut qu'il y ait cohabitation et union sexuelle pour que le consentement mutuel constitue le « sacrement » du Christ et de l'Eglise.

Le débat entre le droit romain, en pleine renaissance en Occident au ^{xi}^e siècle, et le fond germanique qui liait indissolubilité du mariage et accomplissement de l'acte sexuel, se poursuivit durant tout le Moyen Age ³. Deux grandes écoles s'opposent, les théologiens de l'école française (HUGUES de Saint-Victor, mort en 1141; Pierre LOMBARD, mort en 1164) et les canonistes de l'école de Bologne (GRATIEN, mort vers 1160). Les premiers restent liés à la tradition ancienne: c'est le consentement qui fait le mariage, et non la promesse de se marier (*desponsatio*) ou la consommation, c'est-à-dire l'union sexuelle. Les seconds distinguent entre mariage « commencé », fiançailles et noces, donc consentement, et mariage « consommé », union sexuelle et cohabitation. Pour eux, c'est la consommation seule qui fait le mariage, parce que seule elle transforme des *sponsi* (promis) en *conjuges*. Alors que l'école française insistait sur la représentation sacramentelle par le mariage de l'amour du Christ pour son Eglise, les canonistes de Bologne mettaient l'accent sur la représentation de l'union du Christ avec son Eglise par l'union charnelle des époux.

¹ E. SCHILLEBEECKX, *op. cit.*, p. 253 s.

² *Lettre* 22 (vers 860), « Sur le mariage d'Etienne avec la fille du comte Régimond », PL 126, 132 s.

³ J. DAUVILLIEN, *Le mariage dans le droit canonique de l'Eglise depuis le Décret de Gratien jusqu'à la mort de Clément V*, Paris 1933.

On trouve le résultat de ces discussions, résumé sous forme d'articles de lois, dans le IV^e Livre des *Décrétales* de GRÉGOIRE IX consacré tout entier au mariage ¹. L'importance du consentement y est réaffirmée d'emblée: «*Matrimonium solo consensu contrahitur...*» (I,1), de même que l'importance de la décision libre, sans laquelle le mariage est invalidé: «*In matrimoniis et sponsalibus debet esse libertas, unde in eis promissio poenae non obligat.*» (I,29) et «*Nisus ad copulam non facit sponsalia de futuro transire in matrimonium*» (I,32). Mais en même temps on y reconnaît, par le biais de la question posée par l'impuissance sexuelle, que l'union charnelle constitue la fin du mariage: «*Impotens ad copulam est impotens ad contrahendum matrimonium, sive sit impedimentum aetatis sive naturae*» (XV,2) et «*Naturale impedimentum ad coitum, irreparabile arte medicorum, matrimonium impedit*» (XV,3). On y perçoit le souci d'éviter les mariages clandestins (cf. tout le chap. III), de protéger les époux de l'arbitraire des parents: «*Pater pro filio impubere sponsalia contrahit, pro pubere vero non, nisi consentiat*» (II,1, cf. aussi I,11) et d'affirmer le droit de l'Eglise à contrôler la pratique juridique, et non seulement liturgique, du mariage: «*Matrimonium, contra interdictum ecclesiae vel iudicis factum seu contractum, propter hoc solum dirimitur...*» (XVI,1) ou «*Vir non potest dimittere uxorem sine iudicio ecclesiae...*» (XIX,3; cf. aussi les trois chapitres importants sur le divorce (XIX et XX) et les secondes noces (XXI), objets d'interdictions précises).

Dans cette discussion entre théologiens et juristes, le débat sur la validité du mariage ne pouvait pas être séparé de celui sur la sacramentalité, c'est-à-dire du débat sur la valeur de la tradition chrétienne du mariage.

AUGUSTIN (cf. le titre précédent, p. 115 s.) avait lié étroitement ses réflexions sur le *sacramentum*, troisième bien du mariage, avec son souci pastoral de fonder théologiquement l'indissolubilité du couple conjugal. C'est parce que le mariage est, en tant que «sacrement», signe de l'union du Christ avec son Eglise, qu'il est indissoluble. C'est bien ce que voulait aussi souligner la pratique liturgique de l'Eglise, par la bénédiction et l'imposition du voile ². Par là l'Eglise appelait les fidèles à discerner dans la réalité terrestre du mariage une profondeur spirituelle qui, au-delà de l'exigence morale d'indissolubilité, rappelait et signifiait l'amour du Christ pour son Eglise.

A partir de là, et en fonction de la nécessité historique de revaloriser le mariage face aux mouvements hérétiques qui au XII^e siècle le rejetaient comme mal radical, les théologiens scolastiques poussèrent la réflexion pour déterminer avec plus de précision ce qu'est le «mystère» (du terme grec *mysterion* qu'on lit en Eph. 5,32, traduit en latin par le terme *sacramentum*) qui lie le Christ à l'Eglise et dont le mariage est le signe. On peut résumer les travaux des théologiens au cours des XII^e et XIII^e siècles de la manière suivante: en relation avec les réflexions

¹ Réclamée par le pape qui désirait mettre de l'ordre dans les nombreux recueils de lois canoniques, cette collection est l'œuvre de RAYMOND de Pennafort qui y travailla de 1227 à 1241; cf. A. VILLIEN, «article Décrétales», *Dictionnaire de Théologie catholique*, IV, 1911, col. 206-212; W. M. PLOEHL, *op. cit.*, t. II, p. 477-81. Nous nous sommes référé à l'édition de Friedberg: *Decretalium Collectiones*, édit. Lipsiensis secunda post Ae.L.Richter curas, instruxit Ae.Friedberg. Pars secunda du *Corpus Iuris Canonici*, Graz 1959 (reproduction de l'édition de 1879 de Leipzig).

² Recouvrant à l'origine le couple, puis l'épouse seulement, en signe de consécration de la femme au Christ par l'entremise de son mari, pour elle «image du Christ». Pour l'étude de l'évolution de ce rite liturgique, cf. E. SCHILLEBEECKX, *op. cit.*, p. 267-274.

sur la validité du mariage, celles sur la sacramentalité se partagent en deux camps; il y a ceux qui, tel ANSELME de Laon, pensent que le sacrement est dans l'union des corps, que c'est la communion sexuelle humaine qui symbolise l'union du Christ et de l'Eglise; d'autres, tel HUGUES de Saint-Victor, affirment que c'est le lien de l'amour qui est l'élément constitutif du mariage et du sacrement, l'union charnelle en dépend mais un mariage pourrait être parfaitement valide sans relation sexuelle (tel le mariage entre Joseph et Marie!). Insistance sur l'union ou insistance sur l'amour: finalement les meilleurs théologiens refusèrent de choisir, préférant une position de synthèse, ainsi THOMAS d'Aquin qui définit le mariage comme « une association de vie entre l'homme et la femme ordonnée à l'union sexuelle et à tout ce qui en résulte pour eux. »¹ Ce à quoi consentent donc les époux, c'est plus qu'à l'acte sexuel, mais à toute une vie commune, à une unité de vie qui peut exister sans cet acte, mais dont le sens profond se manifeste justement dans l'acte conjugal sexuel. La grâce sacramentelle n'est donc pas liée directement à l'acte charnel, mais bien à l'amour conjugal qui s'y actualise. Cette grâce s'exerçant dans le mariage fait d'une communauté spécifiquement humaine une communauté de grâce.

Ce qu'une telle théologie veut mettre en évidence, c'est la découverte que par l'Evangile la relation homme/femme se voit révéler sa signification la plus profonde, son ultime sens: signifier l'amour même du Christ pour son Eglise. Elle veut permettre de discerner comment le plus humain des actes peut devenir le signe et l'objet de l'amour le plus divin².

¹ *Somme théol.* Suppl. qu. 48,1, édit. Revue des Jeunes, *Le mariage* 1, p. 142.

² Dans cette perspective, il n'y a rien que la tradition théologique réformée ne puisse admettre; cf. R. GRIMM, « Indissolubilité et sacramentalité du mariage chrétien », *RTP* 1967, VI, p. 404-418. Nous reviendrons sur ce point dans le chapitre suivant, quand nous présenterons la critique des théologiens protestants à l'égard du mariage-sacrement.

6. LA RÉFORME ET LE PROTESTANTISME

La Réforme a été essentiellement un conflit d'autorité. Dans tous les domaines, mais d'abord dans celui de la théologie. Rompant avec la tradition la plus ancienne, LUTHER osa affirmer la primauté de l'Écriture sur le magistère ecclésial. Au nom de la Parole de Dieu, telle qu'il l'entendait vivante dans la Bible, il mit en cause non seulement certains abus du pouvoir romain mais surtout le principe même de ce pouvoir. Les conséquences de cette crise furent immenses, on le sait. Dans le domaine de la morale pas moins qu'ailleurs, puisque la mise en question de l'autorité de l'Église devait nécessairement s'accompagner d'une critique de son enseignement moral et de ses prétentions à définir jusque dans ses moindres détails le comportement des croyants.

La critique fut menée d'autant plus vivement que certains faits démontraient l'échec de l'enseignement de l'Église. Plus le droit canonique s'efforçait d'élaborer avec précision ses prescriptions concernant le mariage ¹ et plus il s'éloignait des besoins réels d'une société qui cherchait à s'organiser de façon plus autonome. Sur deux points en particulier le nouvel esprit laïc entraînait en conflit avec l'autorité cléricale: le divorce et les mariages clandestins. La théologie sacramentelle qui s'était peu à peu imposée conduisait, lorsqu'on la transposait telle quelle dans le registre du droit civil, à des difficultés quasi insurmontables dans ces deux domaines. Deux époux, même séparés par l'adultère d'un des conjoints, ne peuvent divorcer, puisque l'indissolubilité du lien conjugal sacramentel est absolue, qu'il revêt une sorte d'objectivité qu'il n'est au pouvoir de personne d'annuler. On imagine que la rigueur d'un tel principe aboutissait dans les faits à des accommodements finalement plus immoraux que ceux qu'il prétendait combattre ². D'autre part, si c'est le seul consentement des époux qui fait la matérialité du sacrement conjugal, comment empêcher les mariages clandestins, conclus sans l'accord des parents, voire en l'absence du prêtre? On ne pouvait les dissoudre, même si, dans certaines conditions, on allait jusqu'à excommunier les époux. Une telle difficulté pesait comme une menace sur l'ordre social, fondé par ailleurs sur l'autorité paternelle quasi absolue, et constituait un ferment d'anarchie pour une société en voie de sécularisation, en quête de nouvelles normes pour fonder son ordre social et moral.

Autre chose encore révélait l'échec de l'enseignement de l'Église en matière de sexualité: les mœurs mêmes du clergé! Soumis à l'obligation du célibat, le clergé de l'époque l'interprète comme obligation de ne pas se marier, mais nullement de renoncer à vivre avec une femme! On le sait: à la fin du xv^e siècle, la plus grande majorité des prêtres vit en concubinage. Ce qui ne pouvait manquer de poser quelques questions sur la validité du discours théologique officiel qui continue à exalter les valeurs de virginité et de chasteté. Il fallait choisir, soit en auto-

¹ On en trouvera un excellent résumé dans le livre de F. LEBRUN, *La vie conjugale sous l'Ancien Régime*, Paris 1975, p. 9-13.

² On lira dans A. MERAY, *La vie au temps des livres prêcheurs ou les devanciers de Luther et de Rabelais; croyances, usages et mœurs intimes des XIV^e, XV^e et XVI^e siècles*, Paris 1878, de quelles façons on pouvait détourner la rigueur des principes!

risant le mariage des ecclésiastiques (ce sera le choix de la Réforme), soit en reprenant en main la discipline morale du clergé (ce sera l'œuvre de la Contre-Réforme).

Dans ce contexte, il est évident que la mise en crise de l'autorité de l'Eglise par LUTHER allait apparaître à beaucoup comme la possibilité d'une libération du légalisme et de la casuistique en vigueur. L'écho rencontré par le mouvement réformateur dans la classe bourgeoise urbaine n'est pas étranger à cette libération éthique (et spirituelle par conséquent), laquelle apparaissait d'ailleurs à beaucoup comme la condition préalable à toute tentative de « remoraliser » la pratique sociale du temps. Les voix sont nombreuses en effet à la fin du Moyen Age qui protestent contre l'existence d'un clergé sans activité professionnelle bien définie qu'on décrit souvent comme des parasites sociaux, particulièrement mal adaptés au rôle de guide moral qu'ils sont chargés d'assumer. Ainsi pour beaucoup la démoralisation de la société est liée à l'existence et au statut du clergé.

Aussi les points essentiels de la perspective protestante, telle qu'elle a été dessinée par des hommes aussi différents qu'ERASME, LUTHER, BUCER, ZWINGLI, CALVIN, BÈZE ¹, peuvent être résumés par les quatre thèses suivantes:

1. Les Réformateurs se donnent pour but de libérer les consciences du joug que le droit canonique et la pratique pastorale font peser sur les croyants, aussi bien les clercs que les laïcs.
2. La discussion théologique fondamentale porte sur le rapport du mariage avec l'ordre de création de Dieu; elle aboutit au refus de considérer le mariage comme un sacrement.
3. Ainsi libérée du carcan théologique et canonique où l'enfermait la législation ecclésiastique, la doctrine chrétienne du mariage peut jouer à nouveau un rôle important, capital même, dans l'ordre éthique et social. La tonalité profonde de l'enseignement des Réformateurs sur ce point est dans la louange qu'ils adressent à la beauté, à l'honneur et à la profonde moralité du lien conjugal, fondement de toute vie sociale.
4. Un tel enseignement s'inscrit plus aisément dans les perspectives de la nouvelle société occidentale qui se crée dès la Renaissance. Elle en favorisera la mobilité en libéralisant le divorce, et elle en renforcera les structures sociales et économiques en justifiant une survalorisation de la famille, solidement regroupée sous l'autorité du père de famille.

Reprenons, sans trop nous y attarder, ces quatre points.

1. Dès 1520, dans son appel *A la noblesse chrétienne de la nation allemande*, LUTHER avait cité parmi les propositions destinées à favoriser la réforme de l'Eglise la liberté donnée au clergé de se marier ou pas ². Et si quelque « bon

¹ On consultera: F. WENDEL, *Le mariage à Strasbourg à l'époque de la Réforme, 1520-1692*, Strasbourg 1928; A. BIÉLER, *L'homme et la femme dans la morale calviniste*, Genève 1963; R. STAUFFENEGGER, *Le mariage à Genève vers 1600*, Genève, 1966; P. BELS, *Le mariage des protestants français jusqu'en 1685*, Paris 1968.

² Voici les textes principaux de Luther sur le mariage; nous les citons d'après la traduction française des *Œuvres* (10 vol., publiés à Genève par Labor et Fides):

— *Des bonnes œuvres* (du sixième commandement), 1520, tome I, p. 285 ss.

— *De la captivité babylonienne de l'Eglise* (du mariage), 1520, tome II, p. 232-44.

prêtre auquel on ne saurait adresser aucun reproche si ce n'est que « sa chair est faible » et qu'il a failli avec une femme, alors que tous deux, au fond de leur cœur, seraient tout disposés à demeurer toujours l'un auprès de l'autre et à garder la véritable fidélité conjugale, s'ils pouvaient seulement le faire, la conscience tranquille, quand bien même ils devraient supporter l'opprobre public; ces deux-là sont certainement mariés devant Dieu! Et voici ce que je dis: s'ils sont dans de telles dispositions et unissent ainsi leurs vies, qu'ils libèrent hardiment leur conscience; qu'il la prenne pour femme légitime, la conserve, et vive par ailleurs honnêtement avec elle comme fait un mari, sans se préoccuper de savoir si le Pape est ou non consentant et si cela est contraire aux lois spirituelles ou charnelles. Le salut de votre âme importe plus que les lois tyranniques, auto-cratiques et criminelles qui ne sont point nécessaires au salut et n'ont point été prescrites par Dieu. »¹

« Qu'ils libèrent hardiment leur conscience »: c'est le cri mille fois répété de LUTHER, auquel font écho tant de chrétiens, clercs et laïcs, qui trouvent effectivement dans l'Evangile redécouvert le courage de rompre avec un légalisme créateur d'hypocrisie et de culpabilité. « ... la liberté que Christ a donnée aux chrétiens est au-dessus de toutes les lois humaines »². Audace d'une liberté neuve qui marque si fortement les débuts de la Réforme, avec cet appel aux « pauvres consciences » opprimées. Certes le temps reviendra assez vite où il faudra reconstruire une morale, un droit et distinguer le permis du défendu, mais l'élan donné par LUTHER sera suffisant pour interdire à tout jamais dans le protestantisme le retour d'une casuistique ombrageuse et méprisante dans le domaine de la pratique sexuelle et conjugale. « Je ne veux pas que quoi que ce soit se décide par la seule autorité du pape et des évêques mais si deux hommes de bien, instruits, s'entendaient au nom de Christ et se prononçaient dans l'esprit de Christ, je préférerais pour mon compte leur jugement à celui des conciles eux-mêmes, tels que l'on a coutume de les réunir à présent... »³ Contre la casuistique cléricale LUTHER en appelle à la conscience personnelle, éclairée et sanctifiée par l'Evangile: d'une certaine manière, toute la morale protestante est là!

Parce que « la liberté chrétienne ou évangélique est donc la liberté de la conscience, par laquelle la conscience est affranchie des œuvres, non de telle manière que nulle œuvre n'ait lieu mais de telle sorte que la conscience ne s'assure en aucune œuvre »⁴, LUTHER entreprend de combattre contre l'obligation des vœux de chasteté, contre l'interdiction absolue du divorce qui aboutit en fait à

— *De la vie conjugale*, 1522, tome III, p. 225-51.

— *Le Grand Catéchisme* (le sixième commandement), 1529, tome VII, p. 64-67.

— *Prédication prononcée le lundi après Quasimodo pour le mariage de Caspar Cruciger*, 1536, tome IX, p. 259-69.

Il convient d'ajouter le texte *Von Ehesachen* (1530) non traduit en français. Une synthèse, parmi d'autres, de l'enseignement de Luther: O. LÄHTEENMÄKI, *Sexus und Ehe bei Luther*, Turku 1955, *Schriften des Luther-Agricola Ges.* 10.

¹ *Œuvres*, tome II, p. 124.

² *De la captivité...*, *Œuvres*, tome II, p. 237.

³ *op. cit.*, p. 244.

⁴ *Le Jugement de Martin Luther sur les Vœux monastiques*, 1521, *Œuvres*, tome III, p. 134.

un désordre social plus grand et au désespoir personnel de tant d'hommes et de femmes ¹.

Chez CALVIN ², comme à l'accoutumée, le combat pour la libération des consciences revêt un aspect plus social, plus politique. A propos du divorce il distingue entre la volonté de Dieu et les contraintes auxquelles le pouvoir politique est soumis et qui l'obligent toujours à choisir entre deux maux le moindre. A une morale idéaliste qui ne peut conduire sur le plan social qu'à la « tyrannie » légaliste ou au laisser-aller, CALVIN oppose un réalisme qui cherche à sauvegarder la liberté: « Tout ainsi soit comme il adviendra que le Magistrat sera contraint de supporter beaucoup de choses lesquelles nonobstant il n'approuve pas, parce que jamais il n'y aura si bon ordre au monde que tous les vices soient réprimés. Il est vrai que c'est une chose bien à désirer, que nul vice ne soit enduré; mais il faut regarder que c'est qui peut se faire » (c'est-à-dire considérer quel est le possible d'une situation [ndlr]) ³.

Ainsi, en vertu de ce double principe de réalisme et de libération des consciences, CALVIN en vient-il, comme LUTHER, à admettre dans certains cas le divorce: « Si quelque femme n'est point aimée de son mari, il la vaut mieux répudier que de la tenir captive, la faisant mourir de deuil, en en prenant une autre. Ainsi le Seigneur prononce par Malachie 2:14 que le divorce est plus tolérable que la polygamie » (*idem*). Autre exemple: contre ceux qui veulent interdire tout remariage à un divorcé, victime de l'adultère de son conjoint, CALVIN écrit: « Nos moyennereux veulent que de tels hommes s'abstiennent de se remarier toute leur vie. Que sera-ce s'ils ont besoin de femmes? Ils veulent qu'ils brûlent sans remède, et qu'en se damnant ils portent la peine du péché d'autrui. Ainsi un chrétien sera contraint de nourrir les paillardises et d'humer les opprobres que lui fera une femme impudique, ou bien il sera condamné à inquiétude et tourment perpétuel s'il n'a le don de continence. Puisqu'ils ont si peu d'égard à aider les pauvres consciences, aiderons-nous par notre consentement leur tyrannie que nous voyons être aussi inhumaine? » ⁴ Quant à l'obligation ecclésiastique du célibat, elle relève de la même tyrannie: « Tant y a que cette défense montre assez combien les traditions humaines sont nuisibles, vu que non seulement elle a privé et dénué l'Eglise de bons et idoine pasteurs, et qui se fussent bien acquittés de leur charge, mais aussi elle a apporté un horrible amas et bourbier de beaucoup d'énormités, et a plongé beaucoup d'âmes au gouffre du désespoir. Quant à la défense qu'on a faite aux prêtres de se marier, je dis qu'en cela il y a eu une méchante tyrannie,

¹ Sur ce problème du divorce, cf. *De la vie conjugale*, *Œuvres*, tome III, p. 236-40.

² Les textes principaux de CALVIN sur le mariage se trouvent dans l'*Institution de la Religion chrétienne*, que nous citerons dans l'édition de la Société calviniste de France, Genève 1955-58, qui reproduit l'édition de 1560: II, v111, 41-44 (commentaire du septième commandement); IV, x11, 23-28 (contre le célibat des prêtres); IV, x111,3 (sur le vœu de célibat); IV, xlx,34-36 (mariage et sacrement), cf. *Opera Calvini*, vol. 3. Les autres textes, dispersés dans l'ensemble de l'œuvre de CALVIN, en particulier dans ses commentaires de la Bible et ses sermons, ont été présentés par A. BIÉLER dans l'œuvre citée plus haut. On trouvera de même dans *Calvin, Textes choisis* par CH. GAGNEBIN et K. BARTH, Paris-Fribourg 1948, p. 196-216, de très beaux textes sur le corps, la paillardise, le mariage et l'amour conjugal.

³ *Leçons et expositions familiales sur les douze petits prophètes*, 1565, sur Malachie 2,16, édit. Honorati, p. 591 (légèrement transcrit par nous).

⁴ *La vraie façon de réformer l'Eglise*, 1549, édité par E. Fuchs, Genève 1957, p. 62.

non seulement contre la Parole de Dieu, mais aussi contre toute équité. En premier lieu, il n'était nullement licite aux hommes de défendre ce que Dieu avait mis en notre liberté. Secondement, c'est une chose notoire, et qui n'a nul besoin de preuves, que notre Seigneur a expressément ordonné que cette liberté ne fût point violée. » ¹

Contre la tyrannie exercée sur les pauvres consciences, la Réforme en appelle à une morale de libre responsabilité, capable à la fois d'inventer son obéissance à l'Evangile et d'accepter la réalité comme lieu de service.

2. Nous l'avons vu: toute la construction juridique et morale du catholicisme médiéval reposait sur la doctrine de la sacramentalité du mariage. C'est à elle qu'étaient liés ultimement le refus du divorce et l'obligation du célibat ecclésiastique. En effet, le mariage avait été peu à peu reconnu comme sacrement en partie pour répondre à la dévalorisation où l'exaltation religieuse de la virginité et du célibat risquait d'entraîner en Occident le mariage. C'est ce qu'ont bien vu les Réformateurs qui ont attaqué à la fois l'obligation ecclésiastique du célibat et la sacramentalité du mariage. Déjà ERASME ² avait dans ses *In Novum Testamentum Annotationes* de 1518 ³ inauguré une critique très aiguë de la sacramentalité du mariage. Il développait trois arguments, qu'on retrouve dans les écrits des Réformateurs et qui forment l'essentiel de la polémique contre la doctrine catholique du mariage-sacrement. Le premier argument est historique: le sacrement du mariage est récent, la tradition patristique l'ignore, et quand les Pères parlent du mariage, ils le décrivent comme une figure, une image de l'union du Christ avec l'Eglise: « Les Pères ont suivi Paul en appelant le mariage un sacrement, ils entendent par là que dans l'union de l'homme et de la femme, puisqu'elle est une amitié très étroite, est représentée la figure et une certaine image de l'union du Christ avec son épouse l'Eglise. » ⁴ Il ne s'agit donc pas d'un sacrement au sens scolastique du terme. Le deuxième argument porte précisément sur la nature du sacrement. Si le sacrement est un signe de la grâce de Dieu et conférant la grâce, comment le mariage, dont la tradition scolastique dit qu'il est essentiellement un remède contre la concupiscence, peut-il être un sacrement? Et s'il l'est, quel rapport y a-t-il avec le libre consentement des conjoints? Enfin, troisième argument, de loin celui qui eut le plus de succès dans la suite, l'argument scripturaire. L'argumentation classique reposait sur la traduction par la Vulgate du terme grec *mystérion* en Ephésiens 5,32 par le latin *sacramentum*. Or cette traduction prête à de graves malentendus: « Il faut, dit ERASME, traduire le grec *mystérion* par mystère et non sacrement; de plus dans le texte, ce mystère est entendu de l'union du Christ et de l'Eglise et non pas du mariage. » ⁵ En bon exégète, ERASME fait remarquer que le mot « mystère » ne désigne pas dans le Nouveau Testament un sacrement, mais une réalité secrète et cachée (par exemple Rm 11,25;16,25; 1 Co 2,7...) concernant l'œuvre de Dieu.

¹ IRC IV, x11, 23, édit. Soc. calv., vol. 4, p. 237.

² cf. L.-E. HALKIN, « Erasme et le célibat sacerdotal », *RHPR* 57, 1977, p. 497-511.

³ Ecrit à une période où ERASME est encore proche des positions du mouvement réformateur. Plus tard, en 1526, en particulier dans son traité *Christiani Matrimonii Institutio*, il reviendra à des positions de stricte orthodoxie catholique.

⁴ *Annotationes...* I Co VII, 39, traduc. P. Bels, édit. *Opera omnia*, t. VI, p. 192.

⁵ *Annotationes...* Ep. V, 32, traduc. Bels, édit. *Opera omnia*, t. VI, p. 855.

Cette critique érasmiennne eut un écho considérable. Dès 1520, LUTHER, dans le *De Captivitate babylonica* rejetait lui aussi la sacramentalité du mariage: « Ainsi, Christ et l'Eglise sont un mystère, ce qui signifie qu'il y a là une chose secrète et grande qui pouvait et qui devait assurément être figurée par le mariage comme par une allégorie tangible sans qu'il résulte de là que la mariage doive être qualifié de sacrement. Les cieux sont une figure des apôtres, selon le psaume XVIII; le soleil en est une de Christ et les eaux figurent les peuples: ils ne sont pas, pour autant, des sacrements. » ¹ Le mariage appartient à l'ordre naturel voulu de Dieu pour tous les hommes: « ... comme le mariage a existé chez les infidèles dès le commencement du monde et qu'il y persiste encore aujourd'hui, il ne peut pas être défini comme un sacrement de la nouvelle loi et de la seule Eglise: aucune raison ne fonde de tels dires. » ²

Dans l'*Institution*, CALVIN systématise cette critique (IV, xlx, 34-36). Très sensible, comme tous les Réformateurs d'ailleurs, au tragique de l'histoire des hommes marquée par le péché, il définit le mariage comme un ordre de création antérieur à la « chute »: « un ordre de création, auquel reluit l'éternelle et inviolable ordonnance de Dieu » ³, d'autant plus nécessaire et bénéfique dans un monde menacé par le désordre du péché: « Le mariage n'a pu encore être si corrompu par la malice des hommes que la bénédiction laquelle Dieu y a établie par sa Parole soit du tout abolie et éteinte. » ⁴

Cette distinction entre ordre de création et ordre de rédemption va permettre une critique constructive du mariage-sacrement. Libéré de la tutelle des lois canoniques, le mariage va pouvoir retrouver son sérieux éthique. Nous le verrons au paragraphe suivant.

Signalons pour finir sur ce point que seul parmi les Réformateurs, BUCER a nuancé la critique: s'il continue de refuser au mariage le caractère de sacrement, il en admet toutefois la valeur de signe sacramentel lorsqu'il est vécu dans la foi et l'amour du Christ. Le but que Dieu a poursuivi en instituant le mariage, c'est l'union complète de l'homme et de la femme: « Dans ce verset (Gen 2,23 s.), Dieu montre ce qu'est le mariage, et pourquoi il l'a institué, à savoir afin qu'il soit une telle communion de l'homme et de la femme, qu'en toutes choses ils soient une chair, c'est-à-dire un homme et que chacun d'eux ait plus de désir et d'amour de rester avec l'autre qu'avec quiconque sur terre. » ⁵ Cette fin du mariage trouve sa réalisation lorsque les époux vivent leurs relations comme signe de l'union du Christ avec l'Eglise. Ainsi BUCER ne veut pas que la nécessaire désacralisation du mariage s'accompagne de l'oubli des valeurs spirituelles, et pas seulement morales, qui l'accompagnent. En 1557 il proposait cette très belle définition du mariage: « Le vrai mariage, tel que Dieu l'a institué (...) n'est autre chose qu'une société et conjonction de l'homme et de la femme, par laquelle ils sont obligés de communiquer mutuellement en toutes choses divines et humaines, durant toute leur vie et de cohabiter ensemble permettant l'usage de leurs corps

¹ *Œuvres* II, p. 234.

² *ibid.*, p. 232.

³ *Commentaires sur 1 Tim. 2,13*, édit. C. Badius, p. 674.

⁴ *Commentaires sur Genèse 2,18*, édit. Soc. calv., p. 57.

⁵ *Von der Ehe*, 1534, texte établi et traduit par F. WENDEL, *op. cit.*, p. 46.

l'un à l'autre toutesfois et quantes qu'il sera requis et par une dilection et amitié cordiale et souveraine. » ¹

3. Pourquoi cette critique de la sacramentalité du mariage par les Réformateurs ? Aux raisons que nous avons déjà dites précédemment, il convient d'ajouter celle-ci : c'est le seul moyen de rendre au mariage sa profonde moralité. Le mariage engage d'abord la liberté de deux êtres qui ont ensemble à réussir une communauté nouvelle. La revendication de liberté individuelle et de responsabilité morale qui caractérise ce début du xvi^e siècle trouve là un terrain favorable. La conviction est ici la même chez les humanistes et chez les Réformateurs que la réforme morale du mariage passe par la critique du juridisme sacramentel. A la grâce *ex opere operato* du sacrement doit succéder la grâce active et libératrice de Dieu suscitant avec la foi la responsabilité du croyant. Du coup un autre déplacement a lieu dans la compréhension de la finalité du mariage et par là de la sexualité : de remède contre la concupiscence, le mariage devient un moyen de s'exercer à la vraie charité et à l'authentique et spirituelle chasteté.

Un nouveau jugement est ainsi porté sur la sexualité. En voici quelques témoignages :

Contre l'antiféminisme de la tradition patristique et médiévale, LUTHER déclare : « Ils ont donc décidé qu'une femme était un mal nécessaire et qu'aucune maison ne pouvait se passer de ce mal. Voilà, en vérité, des paroles dignes de païens aveugles, qui ignorent que l'homme et la femme sont des créatures de Dieu, et qui blasphèment son œuvre, comme si c'était le hasard qui avait fait surgir l'homme et la femme. (...) Afin de ne pas errer, comme eux, à l'aveuglette, mais de marcher chrétiennement, retiens d'abord fermement que l'homme et la femme sont l'œuvre de Dieu ; ferme donc ton cœur et ta bouche ; n'injurie pas son œuvre et n'appelle pas mauvais ce que lui-même appelle bon. » ²

Bonté du mariage voulu de Dieu, et bonté de la sexualité : « ... Dieu a partagé les hommes en ces deux catégories et a voulu qu'il y ait homme et femme, ou Il et Elle. Et cela lui a tellement plu qu'il en a dit lui-même que c'était une bonne créature. C'est pourquoi chacun de nous doit prendre son corps comme Dieu le lui a créé ; (...) et ces bonnes créatures, Dieu veut qu'on les honore et ne les méprise point, comme étant son œuvre divine, afin que l'homme ne méprise point ni ne raille la constitution et les membres de la femme. » ³

Ce nouveau discours sur la sexualité est certes encore discret et prudent, il est néanmoins réellement différent de celui dont la théologie médiévale avait usé. A preuve ce texte de CALVIN : « Au reste, ce que Dieu permet à une jeune femme de s'éjouir avec son mari est une approbation de sa (= du mariage) bonté et douceur infinie. Pour vrai il ne se peut faire qu'il n'y ait de l'intempérance de la chair, laquelle rende la compagnie de l'homme et de la femme vicieuse. Or non seulement Dieu pardonne tout ceci, mais il le couvre du voile du saint mariage à ce que ce qui était vicieux de soi ne soit point imputé ; voire quand il daigne bien descendre jusque-là, d'octroyer au mari et à la femme de s'ébattre ensemble. Le dire de Paul est conforme à cette sentence, quand il exhorte le mari et la femme de rendre chacun le devoir à sa partie ; et ne se frauder point

¹ *Du Royaume de Jésus-Christ*, édit. F. Wendel, p. 205.

² *De la vie conjugale*, Œuvres III, p. 241.

³ *ibid.*, p. 225.

l'un l'autre sinon de consentement mutuel... »¹ La bonté du mariage est telle qu'elle justifie ce qu'il peut y avoir de « vicieux » dans la sexualité. Cette crainte de la sexualité ne sera pas surmontée si aisément, surtout lorsqu'elle est renforcée par des arguments religieux. Sur ce point, CALVIN n'hésite pas à dénoncer sous cet excès de religion une ruse diabolique : « ... il (Paul) savait bien combien de puissance a la fausse apparence de sainteté à décevoir les consciences fidèles; ce que nous expérimentons aussi. Car Satan nous éblouit les yeux sous ombre de droiture et sainteté; en sorte que nous pensons être contaminés et profanés par la compagnie de nos femmes; »². Le seul moyen de lutte contre cette perversion de la vocation humaine, c'est de reconnaître que la sexualité est donnée à l'homme pour qu'il y fasse l'expérience de l'amour : « Toutefois l'homme n'est point sans la femme, ni la femme sans l'homme en notre Seigneur. Ceci est ajouté, en partie, afin d'arrêter les hommes, qu'ils n'aient leurs femmes en dédain et moquerie; en partie aussi pour consoler les femmes, afin qu'elles ne prennent point à déplaisir leur sujétion. Le sexe masculin, dit-il (Paul) a prééminence sur le féminin, à cette condition, qu'ils doivent être tous deux conjoints ensemble par bénévolence mutuelle; car l'un ne se peut passer de l'autre; que s'ils sont séparés, ils seront comme membres imparfaits d'un corps déchiré. Qu'ils soient donc conjoints ensemble par ce lien d'aide et amitié mutuelle. »³

La conséquence de cette valorisation du mariage est l'inversion de l'échelle des valeurs médiévales : désormais, c'est le mariage qui est l'ordre voulu de Dieu et le célibat une exception, à peine acceptable. « Je dis ces choses afin que nous apprenions combien il est précieux de vivre dans l'état que Dieu a institué et dans lequel il a placé sa parole et son bon plaisir qui rendent saintes, divines et précieuses les œuvres, la vie même et les souffrances de cet état, au point que Salomon souhaite le bonheur à un tel homme et dit, Proverbes 5 : « Réjouis-toi avec la femme de ta jeunesse ». Et Ecclésiaste 11 : « Jouis de la vie avec la femme que tu aimes, tout au long de ta vie, dans ce temps de vanité. » (...) Inversement, nous apprenons combien misérable est en lui-même l'état spirituel des moines et nonnes, cet état qui n'est l'objet d'aucune parole ni d'aucune faveur de Dieu... »⁴

A quoi CALVIN fait écho : « Si un homme pense qu'il lui soit bon de se passer de femme et qu'ainsi sans faire autre examen il s'astreigne à n'être point marié, il s'abuse bien. Car Dieu qui a une fois prononcé qu'il était bon à l'homme d'avoir la femme pour aide fera la punition du mépris de l'ordre qu'il avait mis; car les hommes mortels s'attribuent par trop quand ils présument de s'exempter de la vocation céleste. »⁵

Dès lors, les Réformateurs ne cesseront de dire et de redire l'honneur et la beauté du lien conjugal : « ... ce grand honneur provenant du fait que Dieu le tient en si haute estime qu'il s'y est lui-même engagé par l'intermédiaire de son Fils unique et que, par là, il s'est uni à nous. »⁶ Ainsi resitué dans l'ordre de la

¹ *Commentaires sur les cinq livres de Moïse*, ad Dt 24,5, 1564, édit. F. Etienne, p. 417 (légèrement transcrit par nous).

² *Commentaires sur I Co 7,5*, édit. de C. Badius, p. 230.

³ *Commentaires sur I Co 11,11*, édit. de C. Badius, p. 274.

⁴ LUTHER, *De la vie conjugale*, Œuvres III, p. 244 s.

⁵ *Commentaires sur la concordance*, ad Mt 19,10, édit. de J. Bourgeois, p. 328.

⁶ LUTHER, *Prédication pour le mariage de C. Cruciger*, Œuvres IX, p. 260.

création voulu par Dieu, le mariage doit être défendu, non seulement contre ceux qui le méprisent ou le dénigrent, mais aussi contre toute tentative de relativiser les valeurs morales qui lui sont attachées. Car l'immoralité est non seulement une offense à l'amour de Dieu qui a fait de nos corps un temple du Saint-Esprit¹, mais encore une atteinte à l'homme et à l'ordre juste qu'il doit établir en accord avec la loi de Dieu: « Car il (Dieu) a imprimé sa marque en nous, pour dire que nous portions son visage; et cette image-ci ne git-elle point en partie en ce que les hommes ne s'abandonnent pas ainsi à tout propos, selon qu'un homme rencontre une femme, comme un chien une chienne; mais qu'un chacun ait son parti, et qu'il y ait une compagnie bénie de Dieu, et laquelle il approuve. »²

4. Ainsi le mariage désacralisé (ou faudrait-il dire « désacramentalisé »?) se trouve-t-il valorisé à l'extrême dans l'ordre de la moralité sociale. De sa réussite dépend celle de la famille et plus encore de la société. Encore faut-il qu'il s'inscrive, sur le plan des lois, dans cette perspective sociale. Sur un point en particulier la question était brûlante, celle de la validité des mariages clandestins, contractés à l'insu des parents. Sur le plan du droit canonique, qui adoptait rigoureusement, on s'en souvient, le principe romain « *consensus facit nuptias* », ces mariages étaient reconnus valides. Le consentement des parents ne fait pas partie de l'essence du mariage. Une telle position entraînait en conflit avec les besoins d'une société à la recherche d'un ordre à la fois plus ouvert, échappant à l'emprise de l'Eglise, et plus stable. Rendre au mariage son importance sociale, c'était par conséquence évidente lutter contre les mariages clandestins, garantis par le droit canonique mais menaçant l'ordre familial. C'est pourquoi les Réformateurs firent de cette lutte un des thèmes favoris de leur doctrine matrimoniale.

ERASME déjà avait fait remarquer, non sans ironie, que chez les chrétiens, au contraire des Juifs ou des païens, on pouvait entrer avec une extrême facilité dans le mariage, mais sans pouvoir plus le rompre³! L'Eglise en arrivait à sanctionner des mariages faits à la hâte, sans vérité de conscience; elle semblait approuver le désordre, l'anarchie même, et surtout elle empêchait le mariage de jouer son vrai rôle social. Il faut donc restaurer l'autorité des parents, en exigeant leur consentement pour valider le mariage de leurs enfants.

LUTHER insiste beaucoup sur ce point. Le mariage est un état public; il doit donc être ratifié par des témoins. Mais plus importante encore que les témoins, il y a l'autorisation des parents. Ainsi un mariage est clandestin d'abord quand il est célébré à l'insu des parents. C'est bien là en effet le point important pour les Réformateurs. L'argument biblique majeur invoqué est celui de l'obéissance due aux parents: aller contre la volonté des parents, c'est désobéir à Dieu. « Il existe un grave commandement de Dieu qui dit qu'il faut honorer père et mère, et la nature enseigne que les enfants ne doivent entreprendre rien d'important à l'insu de leurs parents tant qu'ils sont mineurs. Il en résulte qu'aucun mariage ne peut être commencé avec Dieu lorsqu'on méprise ses parents et qu'on agit

¹ « Quand nous voudrions avoir la paillardise en horreur, il nous faut venir à ce principe, que nos corps sont temples du Saint-Esprit. » *Quatrième Sermon sur l'Épître aux Corinthiens*, 10,8-9, *Opera Calvini* XLIX, p. 624.

² *ibid.*, p. 625.

³ cf. P. BELS, *op. cit.*, p. 57-62.

sans leur consentement. C'est pourquoi les autorités chrétiennes doivent interdire de pareilles unions. » ¹

C'est ce que CALVIN traduira dans la législation genevoise sur le mariage, contenue dans les *Ordonnances ecclésiastiques de 1561*, en ces termes: « Quant aux jeunes gens qui jamais n'ont été mariés, que nuls, soient fils soient filles ayant encore leurs pères vivants, n'aient puissance de contracter mariage sans congé de leurs dits pères; sinon qu'étant parvenus à l'âge légitime, à savoir le fils à vingt ans, et la fille à dix-huit; et qu'après le dit âge passé ils aient requis ou fait requérir leurs pères de les marier, et que ceux-ci n'en aient tenu compte, et qu'il en ait été connu par le Consistoire, après avoir appelé les dits pères, et les avoir exhortés de faire leur devoir: auquel cas il leur sera licite de se marier, sans l'autorité de leurs pères. (...) S'il advient que deux jeunes gens ayant contracté mariage ensemble de leur propre mouvement par folie, ou légèreté, qu'ils en soient punis et châtiés; et que tel mariage soit rescindé (= déclaré nul) à la requête de ceux qui les ont en charge. » ²

Certes, en principe cette autorité paternelle est limitée par la loi. Ainsi à Genève, les mêmes ordonnances ecclésiastiques précisent: « Que nul père n'ait à contraindre ses enfants à tel mariage que bon lui semblera, sinon de leur bon gré et consentement; mais que celui ou celle qui ne voudrait point accepter la partie que son père voudrait donner s'en puisse escuser, gardant toujours modestie et révérence; sans que pour tel refus le père lui en fasse aucune punition. » ³

Mais dans les faits ⁴, rares, semble-t-il, sont les cas où l'autorité paternelle ait été mise en échec par le magistrat. Même lorsqu'il y a eu consommation du mariage (*copula carnalis*) le mariage peut être annulé à la demande des parents, selon le droit influencé par CALVIN, ce qui n'est pas le cas dans les pays luthériens. Mais dans les pays germaniques la tendance ira vers le renforcement de l'autorité parentale, par exemple dans l'élévation de l'âge de la « majorité matrimoniale », qui passe de 24 ans pour le garçon et 20 ans pour la fille (Strasbourg, 1530) à 25 ans pour les deux (Strasbourg, 1565).

Ainsi, de manière générale, dans les pays protestants ou influencés par la Réforme l'affaiblissement de l'autorité du droit canonique s'accompagne d'un renforcement de l'autorité parentale. Répétons-le: cette nouvelle attitude s'inscrivait bien dans les besoins de la société nouvelle. On en veut pour preuve les revendications du très catholique roi de France au concile de Trente ⁵, demandant une réforme du droit canonique condamnant les mariages clandestins, c'est-à-dire (ce que le Concile refusa d'admettre) contractés sans le consentement des parents. Cette conjonction entre le droit royal et les positions protestantes est significative d'une évolution profonde des mœurs qui reconnaissent à la famille une responsa-

¹ BUCER, *Von der Ehe*, 1532, cité et traduit par F. WENDEL, *op. cit.*, p. 102.

² *Opera Calvini* X, p. 105.

³ *ibid.*, p. 106.

⁴ Sur ce point, cf. F. WENDEL, *op. cit.*, p. 103-107 et P. BELS, *op. cit.*, p. 135-140 et 163-173.

⁵ Appuyées sur l'Edit de Henri II (1556) sur le mariage des enfants de famille qui renforçait sensiblement l'autorité paternelle. Cf. ISAMBERT, *Recueil des anciennes lois françaises*, t. 13, p. 469-471. Cité par J.-L. FLANDRIN, *Les amours paysannes*, Paris 1975, coll. Archives n° 57, p. 42s. (qui date faussement l'Edit de 1566, mais il s'agit probablement d'une faute d'impression).

bilité nouvelle et importante, sur le plan tant économique que moral et éducatif.

Ce renforcement de l'ordre familial s'appuie sur une vision hiérarchique des relations entre l'homme et la femme. Tout l'arsenal classique des arguments est repris par les Réformateurs pour affirmer l'étroite subordination de la femme à l'homme dans le mariage. LUTHER l'affirme brutalement: «... il faut que la femme sache et soit convaincue que l'homme est plus élevé et meilleur qu'elle. Car c'est à l'homme qu'appartient le gouvernement et la suprématie, comme au chef de famille et au maître de la maison. (...) En conséquence, dans l'état conjugal lui aussi, la femme ne doit pas seulement aimer son mari, mais aussi lui être obéissante et soumise; elle doit se laisser gouverner par lui, s'incliner devant lui, en bref, se tenir à lui seul et se diriger d'après lui, et ne pas voir seulement la protection qu'il lui accorde, comme son chef, mais se remémorer, en le voyant, cet exemple et penser ceci: Mon mari est une image du véritable et suprême chef, Christ... »¹. Cette interprétation d'Eph. 5 insiste sur l'autorité du Christ dans son rapport à l'Eglise. Mais LUTHER sait bien que le texte parle aussi, et même davantage, de l'amour du Christ. C'est pourquoi on retrouve dans les textes de LUTHER, comme dans ceux de CALVIN d'ailleurs, une tension entre d'un côté l'affirmation de la valeur première de l'amour comme fondement du lien conjugal, amour qui implique la reconnaissance de l'égalité spirituelle de l'homme et de la femme devant Dieu, et de l'autre côté la nécessité de maintenir un ordre hiérarchique dans le couple. Ainsi cette explication de CALVIN où apparaît si nettement la tension entre la perspective théologique et l'exigence sociale: « La femme est comme une branche qui est venue de l'homme; car elle a été tirée de sa substance, ainsi que nous savons. Il est vrai que Dieu a fait cela afin de nous recommander l'union que nous devons avoir ensemble; car il pouvait bien créer Eve de la terre, comme Adam; mais il a voulu prendre une côte de l'homme, afin que l'homme ne pensât point avoir rien de séparé avec la femme, mais qu'on connût qu'il nous a créés comme en un corps, et que nous ne pouvons être séparés, sinon en nous divisant contre son vouloir. Dieu a regardé là, mais quoi qu'il soit... il a toujours établi l'homme par-dessus la femme. »² Ainsi se trouvent conjoints dans la morale protestante la volonté de construire la société sur un ordre hiérarchique qui puisse résister aux menaces d'éclatement anarchique et le souci de maintenir l'affirmation théologique de la primauté du couple sur l'individu, de la primauté de l'unité structurelle de l'homme et de la femme sur la réalité contingente de la soumission de la femme.

* * *

La Réforme a été vécue par ses acteurs comme un mouvement profond de libération. Cependant, conscients des responsabilités sociales que l'Eglise doit accepter par fidélité à l'Evangile, les Réformateurs se sont très vite opposés aux révolutionnaires radicaux (tels les anabaptistes) qui pensaient pouvoir faire l'économie de l'étape, trop longue à leurs yeux, de l'évolution progressive des mentalités et des structures. Vieux débat! Entre le conservatisme catholique

¹ *Prédication pour le mariage de C. Cruciger, Œuvres IX*, p. 267 et 268.

² *Sermon XII sur l'Épître aux Corinthiens (1 Co 11,4-10), Op. Calv. XLIX*, p. 729.

et l'utopisme anabaptiste, les Réformateurs ont essayé de se maintenir dans la tension entre la prise en charge patiente de la lourdeur du réel et la proclamation de l'impatiente nouveauté de l'Évangile de la justification par pure grâce et du salut par la foi.

Ainsi dans le domaine de la morale sexuelle et conjugale, la Réforme a permis l'affirmation d'une nouvelle conscience, en rupture très profonde avec celle qu'exprime l'idéologie dominante au Moyen Âge. Sur trois points au moins le changement est important, et surtout gros de possibles évolutions. Il y a tout d'abord la rupture avec le discours chrétien, traditionnel depuis l'Antiquité, qui exaltait le célibat comme la voie royale du salut et de l'obéissance à Dieu. La Réforme affirme avec force la primauté du mariage. Par là elle redonne à la sexualité, même si c'est en l'encadrant soigneusement!, un statut positif. Elle est reconnue comme le lieu d'une expérience humaine fondamentale, celle de la conjugalité. L'homme n'est pas sans la femme, l'homme est cohumanité, lien à la fois affectif et social. « L'homme a été créé de Dieu pour être une créature de compagnie », disait CALVIN. Ainsi, et ce point est d'une extrême importance, la sexualité n'est plus considérée *a priori* comme une menace redoutable, contre laquelle il importe avant tout de se protéger.

Ensuite, et par conséquence logique, la Réforme a tenu sur la femme un discours très différent de celui du Moyen Âge finissant. La femme, certes étroitement subordonnée à l'homme, n'est ni cette créature démoniaque créée pour éprouver la chasteté des vrais croyants, c'est-à-dire des moines, ni cette reproductrice chargée d'assurer une descendance à son « seigneur et maître »¹; elle est coresponsable, avec son mari, de la vie conjugale et familiale. Et les figures de ces « fortes femmes » ne manquent pas dans la tradition protestante (jusque dans le *Western* américain!), surtout dans les traditions des Églises persécutées, qu'elles soient cévenoles ou puritaines.

Enfin, rendu à l'ordre créaturel, le mariage devient affaire de responsabilité morale et sociale. Ce qu'on perd ici en mystère sacré, on le gagne en conscience de ce qui se joue sur le plan humain, moral et social. Il paraît incontestable que les pays influencés par la Réforme ont les premiers cherché à fonder l'ordre social sur la famille, premier lieu de toute la vie sociale. Cette entreprise de moralisation de la société par l'intermédiaire de la famille semble bien une caractéristique de la Réforme. Par le mariage, qui n'est plus considéré comme un remède à la concupiscence mais reconnu comme aide à la faiblesse humaine, l'homme se construit en humanité. Il importe donc que le mariage et la famille soient protégés par les lois.

C'est ici sans doute que la lourdeur du réel institutionnel a pesé le plus sur la tentative de rénovation de la société. Par crainte de l'anarchisme anabaptiste, les Réformateurs ont finalement redonné à l'Église un pouvoir juridique qui reconstituait un droit canon². On avait lutté contre l'emprise tatillonne du droit

¹ « ...Moïse a voulu noter une égalité (entre l'homme et la femme [n.d.l'a.]). De ceci est réfutée l'erreur de ceux qui pensent que la femme a été créée seulement pour peupler le genre humain... comme si elle lui avait été donnée (à l'homme) seulement pour coucher avec lui, et non afin qu'elle lui fût compagne inséparable de sa vie... » CALVIN, *Commentaires sur Genèse 2,18*, édit. Soc. calv., p. 57.

² Sur cette question, on consultera les ouvrages cités plus haut de F. WENDEL et de P. BELS.

canon, mais on se trouvait devant l'obligation de faire passer dans les lois ce qui pourtant fondamentalement n'appartient qu'à la responsabilité de chaque couple devant Dieu. C'est ainsi que les canonistes protestants, tout au cours du xvii^e siècle, sont peu à peu revenus à des notions antérieures à la Réforme: «... il y eut une réaction très nette vers la fin du xvi^e siècle, tendant à écarter la conception laïque qui fut celle des premiers réformateurs et à accentuer les conséquences religieuses entraînées par l'institution divine du mariage.»¹ Inscrire dans le réel social et politique une exigence morale ne va pas sans difficulté, les Eglises de la Réforme en firent l'expérience. P. BELS a sans doute raison quand il conclut son livre sur cette constatation: «... le xvi^e siècle est... marqué par l'accumulation de difficultés considérables qui rendent le droit réformé très vulnérable. Il faut souligner à cet égard les effets néfastes des premières doctrines qui donnent le ton à l'essentiel des réalisations protestantes. Parties d'un point de vue systématiquement critique et antijuridique dans le dessein de démolir le droit canonique et de s'attaquer à l'Eglise romaine, elles cherchent leur justification dans des considérations d'ordre moral; le mariage est alors vu comme l'instrument d'une réforme des mœurs et non pas comme un ensemble de mécanismes juridiques. La technique du droit s'en ressent et pose à son tour des problèmes insolubles.»²

Ainsi se trouve défini ce qui est probablement la double caractéristique de la morale protestante en matière de sexualité et de conjugalité. D'une part une libération à l'égard d'un légalisme inquisiteur dans le domaine sexuel: «Dans la mesure même où les protestants considèrent que les problèmes de morale conjugale relèvent de la responsabilité de chaque couple face à Dieu, les pasteurs, pourtant eux-mêmes mariés, s'interdisent de «pénétrer dans les mystères du sanctuaire conjugal» et ne jouent donc à aucun titre le rôle joué par les confesseurs catholiques, célibataires, auprès de leurs pénitents et de leurs pénitentes. De même, par opposition à la proximité des théologiens de l'Eglise romaine, les théologiens réformés sont extrêmement discrets sur ces sujets.»³ Mais, accompagnant cette incontestable libération des consciences, on trouve dans la tradition réformée une réelle rigidité juridique et sociale sur les questions conjugales. C'est ainsi par exemple que le contrôle ecclésial sur la validité du mariage va finalement être plus important dans le droit protestant que dans le droit canonique post-tridentin: «le sens de l'évolution de la cérémonie religieuse a donc été exactement inverse dans les deux confessions. Le prêtre catholique s'était vu privé de l'intervention active que lui accordait la coutume (pour ne plus devenir que le témoin du mariage [nd'l'a]). Chez les protestants celle-ci continua son développement logique, qui aboutit au mariage formé par la seule cérémonie religieuse grâce à l'action prépondérante du pasteur.»⁴

Liberté et responsabilité rendues aux croyants, mais dans l'acceptation d'un ordre social authentifié par l'Eglise, par le biais de la prédication de ses ministres, telle est donc, résumée à l'extrême, la tradition protestante. Sur le plan social, elle s'inscrit donc bien dans cet effort de moralisation de la société entrepris par le christianisme au xvi^e siècle; ce qui la distingue de l'effort parallèle catholique,

¹ P. WENDEL, *op. cit.*, p. 59.

² *op. cit.*, p. 249 s.

³ F. LEBRUN, *La vie conjugale sous l'Ancien Régime*, Paris 1975, p. 89.

⁴ F. WENDEL, *op. cit.*, p. 123.

c'est l'accent plus net qu'elle met sur la responsabilité personnelle; c'est désormais la conscience croyante plus que le contrôle extérieur de l'Eglise (par la confession) qui ratifiera la justesse de l'attitude morale en matière de sexualité et de conjugalité. Une conscience qui devra néanmoins savoir reconnaître et mesurer l'importance sociale d'une pratique personnelle et conjugale vertueuse de la sexualité.

7. EN OCCIDENT DÉSORMAIS IL Y A DEUX MORALES CHRÉTIENNES DIFFÉRENTES

La Réforme a incontestablement marqué une rupture dans la continuité de l'histoire de la morale chrétienne. Dès la fin du xvi^e siècle, il y a en Occident deux morales différentes, deux systèmes qui vont se développer, d'ailleurs en partie à cause de leur polémique mutuelle, et que l'évolution ultérieure va affiner et préciser, mais sans en modifier essentiellement les caractéristiques. Par système de la morale, nous entendons non seulement les discours élaborés sur la morale mais aussi les pratiques concrètes et les sensibilités qui les accompagnent.

Du xvii^e au xx^e siècle, les morales catholiques et protestantes vont certes évoluer dans leurs formulations, mais essentiellement pour faire face aux questions posées par une pratique sociale de plus en plus fortement marquée par la sécularisation des sciences, de la culture, du droit et finalement de la morale. Mais ce qui est frappant, c'est que tout au long de cette évolution les caractères essentiels de chacun de leurs systèmes respectifs sont demeurés en place, avec plus de rigidité sans doute dans le catholicisme que dans le protestantisme, mais avec une égale constance dans l'affirmation de leurs principes. Ce sont ces derniers que nous voudrions tenter de cerner plus précisément dans ce chapitre de synthèse qui sera donc différent des précédents; nous y serons moins attentif aux évolutions internes diachroniques qu'aux éléments structurels, ceux-là mêmes qui aujourd'hui encore, à des degrés divers, marquent la pratique morale chrétienne, fût-ce négativement, à titre de mémoire encombrante!

Un fait encore justifie une approche plus synthétique de cette période: les débats confessionnels qui ont amené chacune des parties à durcir quelque peu ses positions pour en faire ressortir la spécificité; du coup certains enjeux de l'éthique chrétienne apparaissaient plus évidents. Or, aujourd'hui, ces morales chrétiennes ont en commun d'être également soumises à la critique de la sécularisation moderne: mieux percevoir sur quels enjeux elles se déterminent devrait également nous permettre de mieux discerner sur quel axe une éthique chrétienne de la sexualité doit s'élaborer actuellement ¹.

Pour tenter de dégager une sorte de typologie des deux systèmes divergents ², nous avons choisi comme fil conducteur de suivre trois questions, qui sont d'ailleurs classiques en morale: quel homme est-il présumé par le système de la morale? — au nom de quoi cet homme est-il appelé à l'obéissance morale? — sous quelle autorité est-il invité à se placer pour réaliser la visée morale?

¹ Ajoutons honnêtement qu'un des facteurs qui nous ont fait reculer devant une analyse historique détaillée des deux morales catholique et protestante de la fin du xvi^e au début du xx^e siècle a été notre impossibilité de dominer une information d'une ampleur incroyable qui réclamerait, pour être traitée, non seulement plusieurs années de travail intensif mais encore un esprit de synthèse d'une exceptionnelle qualité! Peut-être M. FOUCAULT, qui annonce une imposante *Histoire de la sexualité* en six volumes (le premier, « La volonté de savoir », est paru en 1976) aura-t-il les moyens de mener à chef une telle entreprise?

² Sur ces divergences, on consultera avec profit l'excellente mise au point de R. MEHL, *Éthique catholique et éthique protestante*, Neuchâtel-Paris 1970, Cahiers théol. 61.

a) La morale catholique ¹

La morale catholique est dépendante d'une *vision de l'homme* qu'on peut qualifier de *hiérarchisée*. Et cela d'une double façon. L'homme est conçu comme composé de deux réalités, l'âme et le corps, de qualité différente, puisque l'une, l'âme, est spirituelle et immortelle et l'autre, le corps, est matériel et mortel ². Il y a donc, inscrite dans la structure même de l'homme, une hiérarchie qui va du matériel/corporel (inférieur) au spirituel/animé (supérieur). A cette première hiérarchie — statique — s'en ajoute une seconde qui concerne la destinée de l'homme: être de nature, l'homme est appelé à passer d'une vie naturelle à la vie surnaturelle, don de Dieu mais déjà d'une certaine manière présent dans ce que le P. HÄRING nomme, après Maître ECKARDT, de façon très significative « la pointe de l'âme » ou « la cime de l'esprit » ³.

Cette vision hiérarchisée de la personne signifie que ce qui est de l'ordre naturel ne s'accomplit vraiment que par son assumption dans le surnaturel; d'où cette définition de la morale: elle a pour objet « l'étude des actes humains considérés selon leur relation de convenance ou de disconvenance avec la fin dernière surnaturelle voulue par Dieu comme obligatoire pour tous les hommes, soit dans leur vie individuelle, soit dans leur vie sociale. » ⁴. Dès lors, la normative qui règle la vie morale privilégiera systématiquement le spirituel sur le matériel, l'intellectuel sur le sensible, le contemplatif sur le relationnel.

La conséquence de cette perspective est très évidente dans le fait que le catholicisme — c'est en tout cas vrai jusqu'à Vatican II — a continué de pratiquer ce qu'on pourrait appeler une morale à deux étages: une morale pour le peuple de l'Eglise, auquel il faut apprendre les principes essentiels de la morale naturelle et le minimum nécessaire pour être en règle avec la loi morale, et une morale pour les corps d'élite de l'Eglise (clergé, religieux, moines...), pour ceux qui cherchent à obéir aux exigences ultimes de l'absolu chrétien, par l'exercice du renoncement à soi, en particulier dans le domaine de la sexualité. La seconde sert bien entendu de phare, d'idéal, à la première; elle indique le progrès possible vers les valeurs les plus hautes. La première permet un encadrement minimum de l'ensemble des chrétiens, qui accèdent ainsi du moins à la question morale.

Les conséquences sur le plan de la morale sexuelle sont importantes. D'une part, la morale se réduit pour le peuple de l'Eglise à quelques principes, appliqués d'ailleurs avec une certaine souplesse, concernant le choix du conjoint, l'obligation du mariage religieux, la lutte contre l'adultère, l'indissolubilité..., et d'autre part, dans son expression la plus exigeante, elle véhicule une image négative de la sexualité qui n'est plus reconnue que sous le mode négatif, comme une menace, un danger, une épreuve; la morale catholique ne parvient pas à lui reconnaître une valeur positive, à l'associer à la tendresse, à y voir le lieu même de l'expérience positive de notre corporéité, condition de possibilité de la rela-

¹ Répétons que lorsque nous disons « morale catholique » et « morale protestante » nous entendons désigner les morales confessionnelles telles qu'elles se sont constituées, d'ailleurs en polémique mutuelle, du xvii^e au xx^e siècle. Il s'agit donc d'une typologie très générale qui ne tient pas compte des importantes remises en question actuelles.

² cf. B. BARTMANN, *Précis de théologie dogmatique*, Mulhouse-Paris 1951⁷, t. I, p. 301-309.

³ *La loi du Christ*, Tournai 1954, t. III, p. 26, cité par R. MEHL, *op. cit.*, p. 43.

⁴ P. DUBLANCHY, « art. Morale », *Dict. de théol. cath.*, Paris 1929, t. X,2, col. 2396.

tion d'altérité et d'amour. Le saint n'est-il pas celui qui a, comme les anges, renoncé à toute vie sexuelle? Sur ce plan, la morale catholique¹ reste fidèle à la tradition patristique: la sexualité est de l'ordre de l'impur² et, dans la logique de cette vision hiérarchisée de l'homme, le mariage est de valeur moindre que le célibat: « Si quelqu'un affirme que l'état de mariage est supérieur à l'état de virginité ou au célibat, et qu'il n'est pas meilleur ou plus riche de bénédictions de demeurer dans la virginité ou le célibat plutôt que de s'unir dans le mariage, qu'il soit anathème. »³ La vie surnaturelle s'exprime mieux dans le célibat que dans le mariage, parce que le célibat permet de se libérer, mieux que le mariage, de « l'obstacle de la matière » (HÄRING), du poids d'une chair et d'un corps imparfaitement soumis à l'esprit. La sexualité n'est-elle pas le signe toujours menaçant de cette insoumission? Aussi, même quand la morale catholique revalorise le mariage, elle ne parvient pas à se débarrasser tout à fait de la conception qui voit dans le matériel l'obstacle au spirituel, et dans le sexuel l'obstacle à l'amour.

Si l'homme est créé pour des fins surnaturelles, l'Eglise seule finalement peut vraiment, par la connaissance qu'elle a du dessein de Dieu, éclairer l'homme sur ce qu'il lui convient de faire pour réaliser sa fin. D'où la visée d'universalité que revêt toujours dans le catholicisme le discours moral: il s'agit pour le magistère non seulement de dire aux chrétiens ce qui est conforme aux exigences de l'Evangile, mais encore de rappeler à tous les hommes, du moins « à tous les hommes de bonne volonté » comme dit l'adresse d'*Humanae vitae*, quels sont les principes fondamentaux de l'agir moral légitime. Car il n'y a qu'une différence de degré, et non de fondement, entre la morale naturelle rationnelle, telle que tout homme honnête peut la reconnaître, et la visée ultime de la morale surnaturelle. C'est pourquoi la morale catholique exprime son souci d'universalité par le recours au concept si important pour elle de *loi naturelle*. Cette notion joue un rôle si grand dans la réflexion éthique du catholicisme moderne qu'il faut s'y arrêter un moment.

¹ Voici par exemple comment un catholique, en l'occurrence P. de BOISDEFRE, décrit l'éducation qu'il reçut et dans quel climat une famille catholique vivait au début de ce siècle: « Le sexe était impur, mais surtout il était inconnu. Les prédicateurs tonnaient contre la luxure, mais, dans les familles, on n'en parlait pas. Le mot était tabou, il brûlait les lèvres (...) Aux yeux de l'Eglise, l'homme parfait n'avait pas de sexe. (...) Les *dictionnaires de théologie* traitaient longuement de la chasteté (*castitas*), mais ce n'était jamais comme d'une vertu positive. La chasteté, c'était la page blanche, l'absence de tout désir, de tout émoi. Rester chaste, c'était s'abstenir, s'interdire toute « occasion de pécher », refouler en soi tout désir. Pour être parfaite, la chasteté devait être *totale*: c'était celle des religieux. Qualifiée d'*imparfaite* — et pour cause —, la chasteté conjugale n'était traitée que par prétérite, avec un embarras manifeste: le coït (pudiquement qualifié: acte de chair) n'était admis qu'avec la seule excuse de la procréation. Le désir gardait une connotation peccamineuse. D'une manière générale, le corps n'était qu'une guenille. » *La foi des anciens jours et celle des temps nouveaux*, Paris 1977, p. 31 s. (ainsi que tout le passage p. 26-39).

² Même *Humanae vitae*, qui marque pourtant sur ce point quelques progrès en insérant la réflexion sur la sexualité dans une perspective d'ensemble sur le couple et l'amour, peut écrire: « ...un acte d'amour mutuel qui portera atteinte à la disponibilité à transmettre la vie, que le Créateur a attachée à cet acte selon des lois particulières, est en contradiction avec le dessein constitutif du mariage et avec la volonté de l'Auteur de la vie. » (13).

³ Concile de Trente, de *sacramento matrimonii*, can. 10, Denz. 980.

C'est incontestablement la force du catholicisme de n'avoir jamais perdu de vue la responsabilité « œcuménique », universelle, qui incombe à l'Eglise: « ... désigner dans l'accord sur les règles éthiques et les pratiques morales la communauté d'appartenance des hommes à la même espèce, d'assurer dans la variété des races, des peuples et des nations, la visée d'universalité des principes moraux, dans les ruptures historiques les continuités essentielles et dans le jeu contrasté des options et des choix particuliers le minimum de régularité objective »¹. L'Eglise a pour mission d'assurer un recours contre les prétentions totalitaires aussi bien du positivisme des sciences humaines que de ceux qui, pour des raisons politiques ou économiques, prêchent volontiers une morale « adaptée » aux circonstances. Quelle que soit la difficulté d'un tel projet, il est vrai que l'Eglise ne peut renoncer à cette visée d'universalité sans manquer à sa vocation fondamentale; elle a dès les origines refusé la tentation de se définir, à la manière des gnostiques ou des groupes apocalypticiens, comme une entité séparée du reste des hommes, arche de salut échappant à la perdition où s'enfoncent le reste des hommes. Parce que le Dieu Sauveur est aussi le Dieu Créateur, et que le Fils s'incarne dans la chair des hommes et de leur histoire, il n'est pas possible de ne pas chercher à définir le rapport entre la connaissance du réel et le sens que la liberté humaine, informée par l'Evangile, lui confère. Contre le totalitarisme du positivisme et la lâcheté des soumissions aux idéologies dominantes, l'Eglise doit rappeler que l'homme qu'elle défend et qu'elle espère a une réalité objective.

Mais cela reconnu, sur quoi il nous faudra revenir, on doit dire que le concept de loi naturelle qui exprime cette intention d'universalité est d'une rare imprécision dans l'utilisation qu'en fait la morale catholique.² Nous avons vu plus haut d'où vient cette notion que les Pères empruntèrent au stoïcisme pour mettre en échec le mépris gnostique de la Création. C'était pour eux une façon de défendre théologiquement la valeur de la Création. Combat théologique pour maintenir au centre de la réflexion chrétienne l'incarnation du Verbe de Dieu, pour n'évacuer ni le dramatique de l'existence humaine que signale la Croix, ni sa transfiguration par l'espérance de la Résurrection. En est-il toujours ainsi aujourd'hui? Je ne le pense pas. D'une triple manière le concept de loi naturelle échoue à rendre compte de l'intention théologique d'universalité. D'abord lorsqu'on utilise ce concept pour affirmer que la morale peut être l'objet d'une science, d'une analyse rationnelle, dont tout homme de bonne volonté devrait pouvoir reconnaître la validité, et qu'en même temps on s'abrite derrière la loi naturelle pour refuser aux sciences actuelles, aux sciences humaines en particulier, la possibilité de rejoindre cette rationalité. Tout se passe comme si l'Eglise disposait d'une science particulière de la réalité qui sans rien devoir aux travaux des scientifiques atteindrait l'objectivité de la « vraie » nature. Mais le dilemme est insurmontable: ou bien il s'agit d'une vraie science, donc capable de répondre aux exigences de toute recherche scientifique, ou bien il ne s'agit pas d'une science, mais d'une interprétation philosophique ou théologique, et dans ce cas elle doit admettre

¹ R. SIMON, « La déclaration romaine sur la sexualité et la loi naturelle », *La Croix* du 4 février 1976.

² Nous avons analysé la manière dont ce concept est utilisé dans la « Déclaration sur certaines questions d'éthique sexuelle » publiée fin 1975 par la Congrégation pour la doctrine de la foi dans « Comment faire de l'éthique aujourd'hui? », article publié dans la revue *Choisir*, n° 196, avril 1976.

qu'elle est une parole risquée, engagée et partielle! On peut certes comprendre que l'Eglise ne veuille pas se mettre à la remorque de la pseudo-objectivité des sciences, exactes ou humaines, mais ce ne devrait pas être pour prétendre à son tour à une objectivité qui ne peut plus être dès lors que le masque d'un discours d'autorité quasi tautologique. Ce qui est grave du coup, c'est que la tâche critique de la théologie, en particulier à l'égard des prétentions totalitaires d'une certaine idéologie scientifique, devient impossible: à la limite un discours totalitaire s'oppose à un autre discours totalitaire, c'est le procès de Galilée qui continue!

En refusant de discuter critiquement avec les sciences modernes, la morale catholique ne peut donc maintenir le concept de loi naturelle qu'en le privant de toute cohérence rationnelle, donc universalisable. Pourquoi le maintenir alors, si ce n'est parce qu'il permet une autre fiction, plus dangereuse encore, celle de l'existence d'un discours moral capable d'être reçu par tous et partout, sans opacité ni contingence? L'illusion nous semble être ici de définir l'universalité comme celle des principes éternels, des normes intangibles; et par conséquent de ne considérer la contingence des situations historiques ou culturelles que sous le mode négatif. L'Eglise parle, et son discours doit convenir à tous! C'est ne tenir aucun compte de l'importance des différences culturelles, qu'on réduit à des épiphénomènes sans importance. Mais c'est là une attitude typiquement «colonialiste» que de croire à l'universalité naturelle du discours du dominateur. Ce qui n'était déjà plus très supportable aux siècles derniers, au temps où la culture européenne pouvait, malgré sa diversité, sembler le seul horizon du langage de l'Eglise, devient aujourd'hui franchement inacceptable. L'Eglise peut certes, et encore pas à n'importe quel prix, maintenir un langage universel pour sa confession de foi, mais lorsqu'elle cherche à en traduire le sens dans le domaine moral, elle doit renoncer à un discours qui ne peut être global qu'en étant abstrait; si l'éthique est précisément l'effort de prendre au sérieux la réalité dans toute sa diversité pour l'habiter d'une autre présence, son universalité ne s'exprime pas dans l'abstraction et l'uniformité de son propos, mais dans la qualité d'attention que des hommes concrets prennent à cause de l'Evangile à la spécificité des situations. Aucun observateur impartial ne niera que la plupart des enseignements moraux décrétés par Rome depuis un siècle expriment surtout la partialité d'une situation politique et sociale étroitement européenne, quand ce n'est pas simplement italienne! La loi naturelle est très culturelle!

L'universalité ne peut guère s'exprimer par l'unicité d'une morale. Là encore la loi naturelle risque de masquer sous une fausse objectivité la prétention d'une culture particulière de s'imposer à toutes les autres! Adossée ainsi aux principes éternels de la loi naturelle, la morale catholique ne parvient pas, ou guère, à faire la critique de ses propres présupposés; elle développe finalement une sorte de positivisme moral sans profondeur spirituelle. Ce dernier point explique la raison théologique de l'échec de la loi à trouver l'universalité: Paul l'avait vu qui dénonçait la sourde prétention de la loi à se retourner contre le Dieu qu'elle devrait servir en se donnant comme l'instrument d'une autoglorification de l'homme. Le recours à la loi naturelle risque trop souvent de n'être qu'un moyen de refuser l'interpellation critique de l'Evangile.

Sur le point précis de la sexualité, l'utilisation non critique du concept de loi naturelle a abouti à valoriser la fonction procréatrice au détriment de la fonction symbolique de la sexualité. La condamnation solennelle de la contraception par

Pie XI dans *Casti Connubii*, reprise on le sait, quoique avec des nuances, par Paul VI dans *Humanae vitae*, le montre bien. La sexualité est en quelque sorte séparée de ceux qui la vivent pour devenir une réalité en soi, définie par sa fonction naturelle, la procréation : « Aucune raison assurément, si grave soit-elle, ne peut faire que ce qui est intrinsèquement contre nature devienne conforme à la nature et honnête. Puisque l'acte du mariage est, par sa nature même, destiné à l'engendrement d'enfants, ceux qui, en l'accomplissant, s'appliquent artificiellement à lui enlever sa force et son efficacité de nature agissent contre la nature et font une chose honteuse et intrinsèquement déshonnête. »¹ La liberté inventive dans l'amour du couple humain n'est absolument pas prise en compte. Seule reste « honnête » l'obéissance à la loi naturelle, c'est-à-dire à une pratique qui disqualifie la sexualité comme symbole d'alliance amoureuse; en effet le couple qui ne veut plus d'enfant n'est pas condamné par la morale catholique s'il renonce à faire l'amour, s'il vit dans la chasteté; par contre il devient un couple honteux et intrinsèquement déshonnête s'il utilise des moyens anticonceptionnels. Ce n'est donc pas le refus de l'enfant qui est condamné, mais bien la sexualité comme valeur de tendresse et d'amour². Une fois encore, l'amour n'est amour que s'il évite le plus possible la sexualité. Et le recours à la loi naturelle semble bien être finalement une nouvelle façon de disqualifier la sexualité, qui n'est plus reconnue comme mode d'exister de la personne, mais vue dans la seule perspective fonctionnelle. Certes Paul VI a bien essayé dans *Humanae vitae* de corriger un peu cette dévalorisation de la sexualité en mettant sur le même plan les deux finalités du mariage : union des époux et procréation³, mais la suite de son encyclique interdisant à nouveau le recours aux moyens artificiels anticonceptionnels montre bien qu'en réalité la morale catholique continue, comme nous le disions, à privilégier la fonction procréatrice dans la sexualité. Tout cela en prétextant d'une loi naturelle dont on voit bien qu'elle traduit avant tout la séculaire méfiance de la tradition occidentale catholique à l'égard de la sexualité⁴.

Un autre caractère doit encore être évoqué : l'importance du magistère ecclésiastique dans la définition de la morale. L'autorité de l'Eglise en matière de morale va très loin, jusque dans des prescriptions détaillées. Le magistère ne se contente pas de rappeler des principes généraux, ou d'évoquer des normes morales déduites de l'Evangile, il définit en termes juridiques le permis et le défendu et le contenu détaillé de la loi morale. Amorcé au Moyen Age, ce mouvement d'*encadrement ecclésiastique de la morale* s'est accentué nettement depuis le concile de Trente. C'est ainsi que face au protestantisme, le concile réaffirme en la durcissant l'autorité de l'Eglise en matière de droit matrimonial : « Si quelqu'un prétend que

¹ Encyclique *Casti connubi* du 31 décembre 1930, cf. *Denz.* 2239.

² On ne peut s'empêcher de constater que sur ce point l'enseignement moral du Magistère est revenu, en deça des intuitions si riches de la scolastique, à un augustinisme strict, voire au stoïcisme.

³ « ...le lien indissoluble que Dieu a voulu et que l'homme ne peut rompre de son initiative, entre les deux significations de l'acte conjugal : union et procréation. En effet, par sa structure intime, l'acte conjugal, en même temps qu'il unit profondément les époux, les rend aptes à la génération de nouvelles vies, selon des lois inscrites dans l'être même de l'homme et de la femme. » *Humanae vitae* 12.

⁴ La *Déclaration sur certaines questions d'éthique sexuelle*, publiée fin 1975 par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, montre de façon presque caricaturale que cette méfiance est toujours présente.

les affaires matrimoniales ne relèvent pas de la compétence des tribunaux ecclésiastiques, qu'il soit anathème »¹. Même si, comme le pense E. SCHILLEBEECKX², ce canon ne signifie pas que les Pères de Trente déniaient toute autorité à l'Etat, il était gros d'une interprétation qui donnait à l'Eglise catholique l'autorité exclusive sur le mariage. D'autre part le même concile, pour lutter contre les mariages clandestins, décréta que la forme juridique ecclésiastique serait nécessaire à la validité de l'union conjugale; que le mariage des baptisés ne serait valide que contracté en présence du curé ou d'un prêtre délégué par lui, et de deux témoins au minimum³. Dès lors le problème du mariage religieux face au mariage civil devenait un des points brûlants du combat entre l'Eglise catholique et les Etats européens modernes.

Cette volonté de l'Eglise de contrôler juridiquement le mariage s'affirma d'ailleurs d'autant plus fortement qu'elle était de plus en plus contestée par les législations civiles. La Révolution française avait subordonné la célébration du mariage religieux à celle du mariage civil, aussi le pape Pie IX, en plein XIX^e siècle, réaffirma les positions de Trente en les durcissant: « ... personne parmi les catholiques n'ignore ou ne peut ignorer que le mariage est véritablement et proprement un des sept sacrements de la Loi évangélique institués par Christ le Seigneur, de sorte qu'il ne peut y avoir de mariage entre les fidèles qui ne soit en même temps un sacrement, et qu'entre chrétiens l'union de l'homme et de la femme hors du sacrement, contractée sous le pouvoir de n'importe quelle loi civile, ne peut être rien d'autre que ce concubinat honteux et funeste tant de fois condamné par l'Eglise. D'où il suit immédiatement que le sacrement ne peut être séparé du contrat conjugal et que c'est à la puissance de l'Eglise qu'il appartient exclusivement de régler les choses qui touchent au mariage de quelque façon que ce soit. »⁴

En assimilant le mariage civil à un concubinage, l'Eglise catholique par volonté d'affirmer ses droits de regard sur la législation matrimoniale rompait avec la tradition la plus ancienne du christianisme. Et surtout elle manifestait une claire volonté de lutter contre la laïcité de l'Etat, signe à ses yeux d'une sécularisation désastreuse de la société. C'est bien ce dernier point qui semble motiver l'enseignement moral catholique à l'époque moderne. L'Eglise catholique a une interprétation systématiquement négative de l'évolution de la société européenne. Jusqu'à Vatican II elle ne cessera de voir dans la sécularisation un sécularisme ruinant les valeurs religieuses, et dans la laïcité un laïcisme anticlérical. Bien entendu, et d'ailleurs en partie à cause des réactions négatives du catholicisme, l'évolution moderne s'est faite aussi contre le christianisme, mais le refus massif du magistère catholique⁵ a confiné la morale catholique dans un rôle défensif. Et ce d'autant plus que le gigantesque effort de moralisation entrepris depuis le concile de Trente, parallèle à celui que les Eglises réformées poursuivaient elles aussi, se trouvait ainsi contesté dans son principe. Cet effort d'encadrement, de christianisation par la morale et la pratique généralisée de la pénitence, se

¹ *De sacramento matrimonii*, canon 12, *Denz.* 982.

² *Le mariage. Réalité terrestre et mystère de salut*, Paris 1966, t. I, p. 315.

³ Décret *Tametsi* de novembre 1563, cf. *Denz.* 990 ss.

⁴ Allocution du 27 septembre 1852, cf. *Denz.* 1640.

⁵ Dont l'expression parfaite se lit dans le *Syllabus* de Pie IX, cf. *Denz.* 1701-1780.

heurtera de front au discours moderne sur la liberté de conscience, sur la laïcité de l'école, sur le pluralisme politique et moral... Pourquoi? Parce que la tentative était marquée d'une double tare irrémissible pour la conscience moderne « éclairée »: la première provient du fait que cette morale est imposée de l'extérieur par tout un appareil de pression et de contrôle et qu'elle apparaît donc comme l'obstacle majeur à l'épanouissement de la liberté, et la seconde qu'elle est associée à la crainte du péché, de la faute, et qu'elle ne peut par conséquent que déboucher inmanquablement dans le légalisme et le conservatisme ¹. Les innombrables manuels de morale qui paraissent dès le début du xvii^e siècle sont tous marqués par un évident souci de pédagogie: il s'agit de donner aux prêtres un matériel facilement utilisable pour la pratique pénitentielle. Mais la pédagogie conduit vite au légalisme, surtout lorsqu'elle utilise comme ressort la crainte de la faute, le souci de ne pas violer la loi, c'est-à-dire d'être en ordre avec les commandements de l'Eglise. La pratique pénitentielle qui se fait, surtout dans le domaine sexuel, scrupuleuse et même pointilleuse renforce bien évidemment le formalisme de la morale ². De plus en plus la morale est objectivée en un « ensemble des devoirs que Dieu nous impose », comme dit encore le *Catéchisme à l'usage des Diocèses de France* de 1938; et le salut est au terme de cet exercice minutieux d'obéissance, Dieu étant du coup non seulement le garant des devoirs mais encore le juge qui rétribue les hommes selon leurs mérites.

Cet effort de moralisation n'a certes pas été sans fruit ³, mais il a alimenté en même temps un malentendu fondamental sur le christianisme et la morale chrétienne. Aujourd'hui encore la plupart des critiques faites à la morale chrétienne trouvent leur raison d'être et leurs arguments dans cette pratique légaliste et autoritaire, dans le domaine sexuel et conjugal plus culpabilisante que libératrice. Et s'il y a un renouveau de la morale catholique aujourd'hui, ce n'est qu'à partir d'une critique très acérée de cette pratique ⁴.

* * *

Il est temps de conclure: le système de la morale catholique tel qu'il s'est constitué, en partie contre le protestantisme, au cours de l'époque moderne est fondé sur une conception ambiguë de l'homme; celui-ci est en effet d'une part invité à se soumettre aux lois naturelles, parce que celles-ci viennent indirecte-

¹ cf. S. PINCKAERS, *Le renouveau de la morale*. Etude pour une morale fidèle à ses sources et à sa mission présente. Tournai et Paris 1964.

² « Ce projet d'une « mise en discours » du sexe, il s'était formé, il y a bien longtemps, dans une tradition ascétique et monastique. Le xvii^e siècle en a fait une règle pour tous. (...) La pastorale chrétienne a inscrit comme devoir fondamental la tâche de faire passer tout ce qui a trait au sexe au moulin sans fin de la parole. » M. FOUCAULT, *La volonté de savoir*, Histoire de la sexualité, t. I, Paris 1976, p. 29 s.

³ cf. J. DELUMEAU, *Le christianisme va-t-il mourir?*, Paris 1977, en particulier les p. 87-113 et 190-207, sur les effets négatifs et positifs du « gigantesque effort d'acculturation religieuse » tenté par les deux Réformes dès le xvi^e siècle.

⁴ Pour ne citer que quelques exemples récents de ce renouveau catholique, je signale les remarquables essais de R. SIMON, *Fonder la morale*. Dialectique de la foi et de la raison pratique, Paris 1974, J.-M. AUBERT, *Vivre en chrétiens au XX^e siècle*, t. 1: *Le sel de la terre*, Mulhouse 1976, et C.-J. PINTO de OLIVEIRA, *La crise du choix moral dans la civilisation technique*, Fribourg, Paris 1977.

ment de Dieu et que l'Eglise les authentifie et les protège, mais d'autre part l'homme doit aussi, s'il veut accomplir sa vocation surnaturelle ultime, se placer sous d'autres lois, surnaturelles celles-ci. D'un côté l'homme n'est homme que s'il consent vraiment à sa condition de créature, soumise comme toutes les autres créatures aux lois de la Création, et de l'autre l'homme ne s'accomplit qu'en niant d'une certaine manière sa condition de créature mortelle et contingente pour anticiper par l'ascèse et la spiritualité sur l'immortalité bienheureuse qui est son destin réel.

Dans le domaine de la sexualité, cette ambiguïté éclate avec une particulière évidence: faut-il se soumettre à la loi naturelle de la procréation ou renoncer à toute pratique sexuelle pour lui préférer l'amour surnaturel de Dieu, incompatible avec l'amour charnel humain? Quelle autorité faut-il finalement promouvoir: celle de la loi naturelle ou celle de la loi surnaturelle? Pour lever cette ambiguïté, la morale catholique doit se dédoubler: aux laïcs la morale naturelle, aux clercs la loi surnaturelle! Mais au nom de quoi justifie-t-on cette distinction si peu biblique, et même si peu traditionnelle? Et que d'ailleurs on ne tient pas vraiment puisqu'on affirme la valeur surnaturelle, sacramentelle, du lien conjugal? Alors pourquoi la pratique conjugale ne devrait-elle être régie que par le recours aux lois naturelles (par exemple à propos de la maternité responsable)? D'autre part, si on insiste, comme on l'a fait beaucoup dans la pastorale catholique de l'immédiat après-guerre, sur les valeurs surnaturelles de l'amour conjugal, au point de reléguer la finalité procréatrice au second rang, bref, si l'on admet que la sexualité peut aussi signifier l'amour de Dieu, alors comment justifier le célibat ecclésiastique et la supériorité de l'idéal qu'il représente? Comment admettre que les valeurs de la morale sexuelle soient définies par des célibataires, si leur situation ne leur confère plus *de iure* une supériorité ontologique et une autorité particulière?

Toutes ces questions sont aujourd'hui posées par de nombreux catholiques, laïcs et prêtres ¹, elles sont en effet urgentes.

b) *La morale protestante* ²

La Réforme avait mis l'accent sur la grâce de Dieu, fondement de l'existence humaine, et par conséquent de la morale, conçue comme une morale de la reconnaissance. Ainsi pour CALVIN, qui y a beaucoup insisté, la sanctification est la

¹ cf. J. PUYO, P. VAN EERSEL, *Voyage à l'intérieur de l'Eglise catholique*, Paris 1977, p. 343-370 (« Querelles autour du mariage »).

² Nous désignons par « protestantisme » le mouvement religieux issu et se réclamant de la Réforme du ^{xvi}^e siècle. Toutes les Eglises protestantes ont, malgré leur grande diversité, gardé de leur origine un commun et profond attachement à la Bible, autorité première en matière de foi et de morale. Cet attachement a pu se colorer d'un certain rigorisme moral (par exemple dans le puritanisme anglais, puis américain au ^{xvii}^e siècle) ou se mêler à quelque sentimentalisme religieux (comme dans le piétisme allemand au ^{xviii}^e siècle, ou plus tard dans les mouvements « revivalistes » anglo-saxons), il est toujours demeuré primordial. De ses origines, il a conservé également une méfiance évidente à l'égard de l'autoritarisme de l'Eglise. Liberté de conscience, exigence morale et valeur de l'expérience personnelle religieuse, telles pourraient être, grossièrement décrites, les données caractéristiques du protestantisme.

nécessaire conséquence de la justification ¹. Dès le commencement le protestantisme a donc fortement mis l'accent sur la responsabilité morale. Encore qu'il ne l'ait pas toujours comprise de la même manière. Ainsi les Réformateurs, et au ^{xx}^e siècle les théologiens de l'école dialectique (BARTH, BRUNNER, BULTMANN) ont compris la responsabilité avant tout comme la capacité rendue à l'homme par la grâce vivifiante de Dieu de *répondre* à l'amour de Dieu par son amour, et décrivaient la morale comme la réponse risquée de l'homme qui se laisse mouvoir par l'Esprit de Dieu: « L'obéissance à la Loi n'est donc pas une œuvre en notre pouvoir, mais c'est une œuvre dont le pouvoir vient de l'Esprit qui nettoie nos cœurs de leur corruption et les amollit pour qu'ils obéissent à la justice. Désormais l'usage de la Loi est, pour les chrétiens, absolument impossible hors de la foi. » ²

A d'autres moments, en particulier sous l'influence de l'*Aufklärung*, les théologiens protestants mettront plutôt l'accent sur la responsabilité morale de l'homme devant Dieu comme la caractéristique fondamentale de l'anthropologie. L'homme est un être moral, et la morale n'est plus tant la conséquence de la foi que la voie royale qui y conduit. Marquée par la pensée de KANT, lui-même issu du piétisme protestant, la théologie exalte alors la responsabilité morale comme le lieu même de l'expérience de la finitude et de la liberté de l'homme, appelé à se soumettre librement à la loi morale ³. L'essence de la religion est dans la morale. Une telle affirmation, dont on sait qu'elle a pu conduire à un véritable glissement des Eglises protestantes dans le moralisme, est la conséquence, quelque peu caricaturale certes mais incontestable, de la vision de l'homme que la Réforme a défendue, en référence étroite à la tradition biblique. Ce point est important, il faut s'y arrêter.

« Toute la somme presque de notre sagesse (...) est située en deux parties: c'est qu'en connaissant Dieu, chacun de nous aussi se connaisse. » Ainsi s'ouvre l'*Institution de la Religion chrétienne* de CALVIN, par cette admirable formule où s'affirme d'emblée le lien structurel entre théologie et anthropologie. Si l'homme ne se connaît vraiment que dans son rapport à Dieu, c'est qu'il est d'abord *créature* de Dieu. Tout se joue pour l'homme dans cette reconnaissance, sans laquelle il manque radicalement sa vérité et son être. Jamais donc on ne parlera de l'homme en soi dans la tradition protestante, mais toujours de l'homme appelé à reconnaître sa vérité de créature de Dieu. Dès lors, même quand, dans la ligne de la tradition occidentale antérieure, on parle de corps et d'âme comme de deux réalités distinctes, ce n'est pas pour nommer deux lieux, dont l'un serait par essence immortel et

¹ « ...la régénération ou sanctification (...) comporte deux aspects inséparables et liés entre eux par la pénitence: la mortification du vieil homme et la participation à la vie nouvelle. L'une et l'autre dérivent en droite ligne de l'union avec Christ. » F. WENDEL, *Calvin, source et évolution de sa pensée religieuse*, Paris 1950, p. 182.

² J. CALVIN, *Brève Instruction chrétienne* (1536-37), édit. P. Courthial, p. 38.

³ Pour KANT, toute religion pose la question de savoir comment Dieu veut être honoré; la seule réponse digne de Dieu, ajoute-t-il, est d'obéir sans condition à la loi morale qui est Sa loi. Dans cette entreprise, il est vain de compter sur la grâce divine, chacun doit, comme dit l'Evangile, faire valoir son « talent »; même si l'homme ne parvient pas à imiter parfaitement l'idéal symbolisé par le Fils de Dieu, la sincérité de la conversion et de l'intention suffit, plus la souffrance inhérente à la renonciation du vieil homme. C'est le sens, selon KANT, de la justification par la grâce qui ne s'acquiert que par l'effort personnel persévérant. Cf. *La Religion dans les limites de la simple raison* (1793), traduct. et présentation J. Gibelin, Paris 1943.

l'autre voué à la finitude et au péché, mais pour désigner deux aspects d'un même homme, pécheur et appelé au salut. L'âme, pas moins que le corps, est créature de Dieu: l'homme refuse-t-il de reconnaître Dieu, c'est tout son être, corps, esprit et âme, qui est voué à la mort, qui manque sa vérité. A l'inverse, l'homme justifié se trouve tout entier « régénéré », comme dit CALVIN, âme, esprit et corps. La dramatique de l'existence humaine ne passe pas par la tension entre le corps et l'âme, le visible et l'invisible, mais entre le péché et la justification, entre l'incrédulité et la foi.

C'est pourquoi le protestantisme, même quand il exaltera la morale jusqu'à y dissoudre la religion, ne cessera de lier la responsabilité éthique à la connaissance de Dieu, qu'elle en dépende ou qu'elle y conduise ¹. Cet accent porté sur le caractère fondamentalement théologique de la morale est une des caractéristiques essentielles de la morale protestante. Avec tous les problèmes que pose cette méfiance à l'égard d'une analyse anthropologique, dont le moindre n'est pas le risque d'une morale idéaliste! Nous y reviendrons. Disons simplement que dans le protestantisme le plus vivant, par exemple celui du puritanisme anglais ou du piétisme allemand, l'attachement très fort et très concret à l'Écriture sainte a gardé la morale d'être trop idéaliste. Mais chez les uns comme chez les autres, ce qui est primordial, c'est de manifester par son attitude morale le lien avec Dieu, plus sur le mode de l'obéissance chez les puritains, et plus sur celui de l'affectivité chez les piétistes.

Sur le plan de la morale sexuelle et conjugale, les conséquences de cette perspective anthropologique ont été importantes. La Réforme, nous l'avons déjà dit, a revalorisé immédiatement le mariage, d'abord parce que la Bible le fait, mais aussi et parallèlement parce qu'elle découvrait dans le témoignage biblique une autre dimension du corps et de la sexualité. La méfiance qu'on trouve tout au long de l'histoire du protestantisme à l'égard du célibat consacré ne tient pas d'abord à des raisons ecclésiologiques, mais à des raisons anthropologiques: Dieu a voulu l'homme sexué, et c'est mépriser sa volonté que de considérer la sexualité comme une réalité négligeable ou même mauvaise. Ce qui est mauvais, ce n'est pas la sexualité mais la violence ou la convoitise, meurtrières pour autrui, qu'elle peut exprimer. Le point de rupture n'est pas entre sexualité et chasteté, mais entre une sexualité de la convoitise et une sexualité de l'amour. De manière générale, on doit reconnaître que la morale protestante marque à l'égard de la sexualité beaucoup moins de méfiance que la morale catholique. Ce qui est en jeu, ce n'est jamais la sexualité comme telle, qu'on reconnaît bonne puisque voulue par le Créateur, mais ce dont elle peut ou doit devenir le signe. Sera-t-elle expression de la tendresse ou de la convoitise, de l'amour ou de la violence? S'il y a méfiance, c'est à l'égard de ce que l'homme lui-même, quand il cesse de se laisser transformer par l'Évangile, peut faire de la sexualité, violence et désordre, ruine de la famille et de la société! D'où cette opposition qu'on trouve entre deux sortes d'amour, classiquement désignées par éros et agapè. Eros, c'est l'amour naturel, l'amour de désir qui vise l'autre en tant qu'il pourra par sa valeur contribuer au bien du sujet. L'agapè, à l'image de l'amour de Dieu en Christ, est don

¹ « La morale conduit immanquablement à la religion, s'élargissant ainsi jusqu'à l'idée d'un législateur moral tout puissant, extérieur à l'homme en la volonté duquel est fin dernière (de la création du monde), ce qui peut et doit être également la fin dernière de l'homme. » KANT, *La Religion dans les limites...*, p. 24.

de soi, gratuit et sans arrière-pensée ¹. Il faudrait donc constamment purifier la sexualité de son érotisme naturel pour la convertir à l'agapè, qui vient de l'Esprit même de Dieu. On voit immédiatement ce que cette opposition peut comprendre d'ambiguïté: dans les faits elle a souvent conduit à une morale idéaliste qui s'est révélée incapable finalement de donner sens aux réalités érotiques; un nouveau et subtil dualisme menace de s'instaurer qui aboutit là encore à culpabiliser les croyants face à la réalité du désir, du plaisir érotique. Cependant, c'est autre chose que cette opposition voulait faire voir, à savoir que la vie sexuelle est déterminée non pas par des valeurs naturelles qu'il suffirait de sanctifier mais par un choix éthique radical qui concerne finalement notre rapport à Dieu. L'agapè n'est pas simplement l'accomplissement de l'éros, il est le retournement de son élan naturel. Mais une telle transformation est impossible à l'homme sans l'action de la grâce de Dieu. On retrouve ici un des thèmes centraux de la morale protestante: c'est tout l'homme, dans sa totalité charnelle et spirituelle, qui doit être transformé par la grâce de Dieu. Sans cette grâce, il n'y a pas de morale, parce qu'on ne peut pas faire porter de fruits à un arbre mal planté!

La deuxième caractéristique de la morale protestante est, nous semble-t-il, sa volonté de chercher dans la Bible les modèles qui permettront aux chrétiens de manifester la spécificité de la vie croyante. Si l'on évoque aussi, et même souvent aux XVII^e et XVIII^e siècles, la loi naturelle, c'est aussitôt pour évoquer qu'elle est le don du Dieu créateur, et qu'on ne peut finalement la connaître que par l'Écriture ². La Bible est donc évoquée constamment, parce qu'on a le sentiment très vif que vivre en chrétien, ce n'est pas vivre comme tout le monde, que c'est plutôt se distancer du comportement de tout le monde! Là encore cette attitude n'est pas dépourvue d'ambiguïté; elle peut facilement conduire à cette fameuse rigidité morale qui semble pour ceux de l'extérieur caractériser si souvent le protestantisme, à cette crispation sur soi pleine de scrupules où le protestant se trouve souvent

¹ On sait que cette opposition a été systématisée par A. NYGREN dans son classique *Eros et Agapè*, traduc. franç. Paris 1944 (édit. allem. 1937).

² Bien entendu, cela n'est plus vrai des moralistes protestants rationalistes qui, aux XVII^e et XVIII^e siècles, tentèrent de définir une morale naturelle, fondée sur un théisme plus que vague. Chez un H. GROTIUS par exemple (1583-1645) l'abandon de la théologie réformée est patent; ce juriste en revient à THOMAS et déclare qu'il y aurait une loi naturelle valide « même s'il était prouvé que Dieu n'existe pas » (*Epistola* 154, cité par V. J. BOURKE, *Histoire de la morale*, Paris 1970, p. 214). L'homme est ici conçu comme un être de raison qui a au plus besoin d'être éclairé, voire encadré par la loi, mais qui n'est pas dans la nécessité d'être sauvé, justifié, recréé par la grâce de Dieu. Ce mouvement juridique rationaliste n'est d'ailleurs pas propre au protestantisme. Il est néanmoins vrai qu'il se développe au sein du protestantisme tout un courant qui, confronté à son tour à la question du fondement de la morale sociale et juridique, en revient à la notion traditionnelle de la loi naturelle. A l'opposé, ceux qui, tels les puritains et les piétistes, cherchent à fonder la morale sur la loi de Dieu selon les Écritures risquent constamment de tomber dans l'illumisme de type anabaptiste. Le protestantisme fait alors la dure expérience qu'on ne peut sans autre passer de l'Écriture à la réalité politique et sociale; il faut de toute évidence poser la question du fondement. Répondre par le rationalisme des lois naturelles est assurément trop court, mais il est intéressant de noter que la morale protestante, surtout là où elle a été directement confrontée aux problèmes de l'organisation juridique de la société (en Hollande, en Allemagne, dans les pays anglo-saxons), a elle aussi recouru à la loi naturelle rationnelle. Même si le plus souvent ces moralistes avaient rompu avec la doctrine centrale de la Réforme, la justification, il faut reconnaître qu'il y a là l'indice d'une vraie difficulté de la position classique protestante.

entraîné quand il est contraint par sa conscience à se juger à l'aune du regard d'autrui pour savoir s'il est oui ou non différent! Mais à l'inverse ce souci peut aussi manifester une réelle volonté d'accepter la tension eschatologique qui traverse l'Evangile, qui met en crise toute prétention à refermer l'éthique sur elle-même dans l'autosatisfaction du « devoir accompli ».

Certes, la même tentation qui en matière d'ecclésiologie a conduit si souvent le protestantisme à la secte, là où se réunissent les « vrais » chrétiens, différents des autres parce que « vraiment sauvés », a pu conduire en matière de morale à la tentation de l'exemplarité. Il faut vivre de manière exemplaire, pour tendre vers la perfection et surtout pour être un modèle face au monde qui ne connaît pas vraiment l'Evangile. Dans ce cas, le risque est grand, et il s'est réalisé souvent dans le protestantisme, de voir la morale devenir rigoriste et sélective: elle sert à partager les brebis des boucs! Mais il serait injuste de ne pas voir que ce risque a aussi son versant positif: introduire, dans l'Eglise comme dans la morale, le facteur critique eschatologique en rappelant dans les faits que le Royaume de Dieu espéré ne se confond ni avec l'Eglise ni avec une manière de vivre ou une société ou une culture.

Les diverses Eglises protestantes ont donc cherché à tirer des enseignements de l'Ecriture des modèles qui leur permettent de se maintenir en tension avec le monde. L'éthique y est ainsi considérée comme la méditation concrète des exemples fournis par l'histoire d'Israël, des évangiles et de la vie de l'Eglise primitive. Le caractère reconnu à la Bible de texte révélé assure à tout ce qu'elle dit un caractère paradigmatique. Non sans une certaine naïveté, que le protestantisme actuel ne devrait plus se permettre!, on pose en éthique comme en théologie le principe de la contemporanéité du texte biblique. On distingue mal, sans vraie réflexion critique, du moins jusqu'au XIX^e siècle, les enseignements bibliques du contexte culturel, social, dans lequel ils sont pris. Le concept de distance historique mettra du temps à produire du fruit dans ce domaine ¹.

En matière de morale sexuelle, cette volonté de correspondre au plus près à l'enseignement biblique me semble avoir eu deux conséquences. La première concerne la relation homme/femme, la seconde l'image de la famille.

Relisant avec attention les textes bibliques, ceux du début de la Genèse en particulier, les moralistes protestants y découvrent que la relation entre l'homme et la femme a une valeur structurante première: tout dépend de la réussite de cette relation, aussi bien le sort des individus que celui des sociétés. Ce qui est premier et déterminant, c'est la réussite du couple humain; ce qui est second et déterminé, c'est la réussite des individus et celle de la société. Le modèle proposé par la Bible comporte une étroite hiérarchisation dans le couple, l'homme étant le chef de la femme, et celle-ci lui devant soumission. Mais la hiérarchisation est conçue comme permettant une heureuse pratique des devoirs réciproques auxquels les époux doivent consentir pour assurer à leur couple l'authenticité et la santé indispensables à l'ordre social tout entier. Le couple est l'archétype de toute relation, de même que la famille est le modèle primordial de tout groupe social. Comme le dit un texte anonyme écrit par un Puritain en 1608: le rapport mari/

¹ Sur cette question, cf. P. GISEL, *Vérité et Histoire, la théologie dans la modernité*, Paris-Genève 1977, p. 49-53.

femme est comme « le rouage essentiel d'une horloge, qui assure le bon fonctionnement de tout le reste » ¹.

A partir de cette conscience de l'importance et de la responsabilité sociale du couple, l'affectivité peut certes se déployer, et l'amour croître entre époux comme autant d'heureuses conséquences, mais il ne peut jamais aller jusqu'à cette passion désordonnée qui ruine les familles et les sociétés. L'amour sera tendresse, respect, acceptation du rôle que le Créateur a fixé à chacun dans le couple, afin en particulier que jamais l'ordre hiérarchique dans le couple ne devienne tyrannie de l'homme sur la femme. Là encore l'influence des textes bibliques est immédiate : on maintient en même temps la soumission de la femme à son mari et l'affirmation de leur unité fondamentale dans le projet de Dieu.

C'est parce que l'unité du couple est la structure primordiale de l'ordre humain, tel que Dieu le veut, que l'adultère est aussi grave. Il mine, avec l'ordre conjugal, l'ordre social lui-même. Mais l'adultère ne s'exprime pas seulement par l'infidélité sexuelle, il peut aussi se glisser dans les relations conjugales elles-mêmes, en particulier si la sensualité prend le pas sur la tendresse, si la sexualité n'est pas purifiée par un amour respectueux de la réalité du conjoint. Mais là encore, le protestantisme, à cause de son attention à la Bible, ne répète pas simplement ce que la tradition patristique disait sur ces mêmes thèmes ; il se méfie certes toujours de l'irrationalité et du désordre que la sexualité peut introduire dans le mariage, mais il en dit aussi la valeur lorsqu'elle est au service de l'affection et de la tendresse. Contre l'adultère, on ne prêche pas un ascétisme héroïque, mais une attention concrète : William GOUGE, un célèbre Puritain, écrivait que le meilleur remède contre l'adultère était pour « le mari et la femme de faire mutuellement leurs délices, et de préserver entre eux un amour pur et fervent, s'accordant l'un à l'autre cette juste bienveillance qui est garantie et sanctifiée par la parole divine » ². Puisque la relation homme/femme est déterminante pour le devenir des individus et des sociétés, il faut non seulement protéger cette relation contre tout ce qui peut la menacer de l'extérieur, mais encore en faire voir, de l'intérieur en quelque sorte, la richesse et le sens. Par là s'amorce une réflexion sur le couple qui s'attachera de plus en plus à en dégager la valeur, en dépassant la notion traditionnelle de la procréation comme justification première de la vie conjugale ³.

Déjà les Réformateurs avaient remis en évidence l'autorité de l'époux et du père de famille. Ce thème est resté très présent dans la morale conjugale protestante jusqu'au ^{xx}^e siècle. L'autorité de l'homme s'exerce également dans les domaines intellectuel et religieux. C'est lui qui doit instruire sa femme et lui expliquer la Bible. Le texte biblique de référence en ce domaine est Ephésiens 5, sans cesse repris et médité. Pris à la lettre, ce texte définit un style de relation où le supérieur, en l'occurrence le mari, doit garder constamment à l'esprit le devoir qui lui est fait d'aimer sa femme, et de la diriger non comme une esclave mais

¹ Cité par R. V. SCHNUCKER, « La position puritaine à l'égard de l'adultère », *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 27, 1972, p. 1379-88 (cf. p. 1381).

² *Of Domestic Duties* (1622), cité par R. V. SCHNUCKER, art. cité, p. 1388.

³ C'est ainsi que dans le piétisme allemand, par exemple celui de N. v. ZINZENDORF, une nouvelle réflexion sur la chasteté, décrite comme la sexualité vécue dans l'amour, va de pair avec la reconnaissance de l'importance positive de l'échange sexuel dans le couple. Sur ce point on consultera P. TANNER, *Die Ehe im Pietismus*, Zurich 1952, et G. BEYREUTHER, *Sexualtheorien im Pietismus*, München 1963.

comme sa propre chair. Ainsi le chef de famille se voit appelé à une vocation exigeante, qui comporte en particulier un aspect spirituel important. La famille est en effet cette cellule de base, non seulement de la société, mais aussi de l'Eglise, dont le père de famille est le ministre, le pasteur ¹.

Cette importance reconnue au père de famille est aussi la conséquence d'une autre affirmation spécifiquement protestante sur la nécessité de servir Dieu dans le monde profane, et non en s'en retirant. Avant la Réforme, le mot de « vocation » n'était jamais employé pour désigner une activité professionnelle ou un état social profane. C'est LUTHER qui, le premier, a traduit travail et métier par *Beruf* (vocation). La vocation n'est plus réservée à ceux qui prononcent des vœux religieux, elle est le propre de tout homme qui là où il est et tel qu'il est est appelé à servir Dieu. Il n'y a pas deux mondes, deux états, deux humanités, mais un seul monde, créé par Dieu, et une seule vocation. « ... peu importe qu'il s'agisse de bourgeois, de paysans, de cordonniers, de tailleurs, d'écrivains, de chevaliers, de maîtres ou de serviteurs, etc. Car, sans tous ces états... aucune cité ni aucun pays ne peut subsister; on doit donc savoir que ces états ne sont pas, en eux-mêmes, contre Dieu, et que si l'on veut servir Dieu, on ne peut pas les abandonner pour se glisser dans un couvent ou former quelque secte. » ² C'est donc toute la vie, dans tous ses aspects: professionnels, familiaux et politiques, qui est appelée à devenir le lieu de la louange du Seigneur grâce à l'œuvre de l'homme répondant à la vocation divine. La conséquence sur le plan conjugal est immédiate et décisive: le mariage n'est plus une concession faite à la faiblesse de ceux qui ne peuvent entrer dans la vocation religieuse, mais le lieu même et le moyen de la vocation chrétienne. Et du coup, c'est au couple lui-même à reconnaître là où il vit et dans ce qu'il vit les appels de l'Evangile. C'est pourquoi l'accent est mis dans la morale protestante sur la responsabilité personnelle beaucoup plus que sur l'obéissance aux lois édictées par l'Eglise. L'Eglise est là, par ses ministres, pour rappeler l'Evangile et l'exigence de la responsabilité, et non pour se mettre à la place des époux. C'est pourquoi encore on cherchera vainement des déclarations aussi précises que celles que le Magistère romain multiplie sur les questions sexuelles et conjugales. Il n'y a pas de prescriptions de ce genre dans le protestantisme. Chaque fois qu'on interroge un ecclésiastique sur les positions protestantes dans tel ou tel domaine moral, il répond en renvoyant à la responsabilité des chrétiens engagés sur ce terrain.

Le refus d'un discours détaillé s'accompagne par nécessité d'une très forte intériorisation des normes morales. On le voit fort bien à l'absence quasi totale de la pratique de la confession personnelle auriculaire. Là où le catholique est appelé par discipline à se situer par rapport à des prescriptions précises de l'Eglise, à confesser ses écarts et à se voir pardonner par la même autorité qui lui définit ses devoirs, le protestant est appelé à ne pas se contenter d'une obéissance formelle mais à juger par lui-même, face aux exigences de l'Evangile, de ce que doit être son obéissance; d'une certaine manière, il n'a jamais fini de s'interroger, et il n'est pas au pouvoir de l'Eglise, de ses ministres,

¹ C'est particulièrement vrai pour les mouvements puritains, cf. E. MORGAN, *The Puritan Family*, Boston 1956; H. W. SCHNEIDER, *The Puritan Mind*, Ann Arbor 1966; J. DEMOS, *A little Commonwealth: family life in Plymouth colony*, 1973.

² LUTHER, *Le Psaume CXVII*, *Œuvres*, t. VI, p. 220.

de le libérer de cette interrogation. Libéré de la casuistique, le protestant risque souvent de s'enfermer dans une morale du scrupule, de la conscience scrupuleuse.

Pour illustrer le caractère de la morale protestante, je prendrai deux exemples où l'on verra également mieux comment dans les faits morale protestante et morale catholique se différencient sensiblement.

1. *Sexualité et contraception*

Alors que le magistère catholique romain continue à interdire tout recours à des moyens anticonceptionnels artificiels au nom du respect de la loi naturelle ¹, les Eglises protestantes ont très tôt réagi positivement au développement de la réflexion et de l'action concernant le *birth control* au tournant du xx^e siècle ². Cela pour des raisons théologiques extrêmement significatives : la finalité du mariage n'est pas d'abord la procréation mais l'unité des époux. Tout ce qui peut favoriser cette unité est bon. Or l'abstinence sexuelle, préconisée par les Eglises catholiques, comme méthode de régulation, ne peut correspondre à cette recherche d'unité, puisque d'une certaine manière elle disqualifie la sexualité en la réduisant à sa fonction procréatrice. Si, avec le témoignage biblique, on reconnaît que la sexualité peut être le signe et le moyen de l'unité des époux, dont l'enfant sera le signe consécuteur, il est juste de ne pas condamner les époux à la crainte d'enfants non désirés chaque fois qu'ils veulent s'unir dans l'amour.

C'est que la « nature » ne saurait constituer ici une référence suffisante, et la volonté de Dieu être confondue avec l'aventure de spermatozoïdes cherchant à féconder un ovule ! Les textes protestants rappellent que la vie conjugale dans tous ses aspects est le lieu d'une vocation et d'une responsabilité : inscrire l'existence des conjoints dans un projet de vie où l'intelligence et le discernement humains sont appelés à collaborer à la création de Dieu. « En notre qualité de chrétiens évangéliques, nous ne reconnaissons pas la prétendue « nature » comme l'instance supérieure, mais bien le Dieu qui a délégué à l'homme le pouvoir de dominer sur la nature et qui lui a ordonné et permis de former et de transformer la nature afin de rendre possible la vie commune des hommes. » ³ C'est pourquoi la décision appartient aux époux eux-mêmes ; l'Eglise n'a pas à leur dicter une conduite, elle doit seulement leur rappeler au nom de quoi leur décision doit être prise : « Nous attendons des chrétiens évangéliques : a) que, conscients de leur responsabilité devant Dieu, ils décident en commun s'ils veulent et comment ils veulent « planifier » leur famille, (...) b) qu'époux et épouse cherchent ensemble, dans une

¹ « Est exclue également toute action qui, soit en prévision de l'acte conjugal, soit dans son déroulement, soit dans le développement de ses conséquences naturelles, se proposerait comme but ou comme moyen de rendre impossible la procréation. » PAUL VI, *Humanae vitae* 14; cf. *supra* p. 247 s.

² En 1930 la Conférence des évêques anglicans de Lambeth reconnaissait que les chrétiens peuvent légitimement utiliser d'autres moyens de limiter la fécondité que l'abstinence complète. Pour une étude complète des prises de position protestantes, on lira l'importante étude d'A. DUMAS, *Le contrôle des naissances. Opinions protestantes*, Paris 1965. Un des derniers textes publiés par une Eglise est celui de la Fédération des Eglises protestantes de France, sous le titre *La sexualité, Pour une réflexion chrétienne*, Paris 1975 (sur la contraception, cf. les § 42-51 « La liberté de la procréation »).

³ *Oui à la régulation des naissances*. Prise de position du Conseil de la Fédération des Eglises protestantes de la Suisse sur la question du planning familial, Berne 1968, pts 3 et 4.

attitude d'égards réciproques et après consultation conjugale avisée, la méthode affectant au minimum l'équilibre de l'union du couple. »¹

Significative de cette option fondamentale de la morale protestante, la réponse qu'un théologien protestant donnait à la question que lui posait un journaliste « L'Eglise devrait-elle se reconnaître le droit de légiférer en cette matière? » : « Non. La décision dernière est une affaire entre Dieu et nous. L'Eglise ne peut qu'indiquer les raisons pour et contre (...), montrer dans quelles circonstances elle juge l'usage de ces moyens admissible et même légitime et laisser ensuite les chrétiens se décider dans la communion directe avec leur Seigneur. »² Dans la pratique, les couples protestants ont sans difficulté admis l'usage des moyens anti-conceptionnels, sans qu'à aucun moment ils aient eu l'impression ce faisant de trahir leur vocation chrétienne ou humaine. C'est pourquoi l'opinion protestante a eu tant de difficultés à comprendre le refus catholique tel qu'il s'est exprimé récemment encore dans l'encyclique *Humanae vitae*. La question de la contraception fait donc apparaître deux discours différents sur la sexualité, sur le rôle de l'Eglise et sur la référence ultime de l'agir moral.

2. L'avortement

La différence est beaucoup moins nette sur la question de l'avortement³. Derrière le même refus apparaissent cependant une compréhension et une approche éthique différentes. Alors que les Eglises protestantes estiment que le plus sûr moyen de lutter contre l'avortement est de promouvoir une pratique responsable de la contraception, le catholicisme enveloppe l'une et l'autre dans la même réprobation : les moyens anticonceptionnels artificiels sont considérés comme abortifs, et l'avortement est condamné comme moyen de limitation des naissances⁴.

Le protestantisme a refusé cette assimilation : « Nous ne devrions pas confondre l'avortement et la contraception. Dans le premier cas, un ovule fécondé est détruit ; dans le second on empêche la fécondation. L'avortement est un acte irréversible, la contraception est un acte préventif. »⁵ La contraception engage la seule liberté des deux partenaires du couple, l'avortement concerne en plus la vie d'un troisième être. C'est bien pourquoi l'approche du problème de l'avortement ne peut être la même que celle de la contraception. Celle-ci ne pose aucun problème autre que de s'inscrire dans le projet de vie du couple, celui-là au contraire pose la question du droit que l'homme peut s'arroger de détruire une vie. Or toute vie est un don fait à l'homme pour qu'il l'accueille et en prenne soin. Il ne peut refuser

¹ Conseil de la Fédération des Eglises protestantes de la Suisse, *op. cit.*, *ibid.*

² J. DE SENARCLENS, in *La Vie Protestante* du 18 mai 1956.

³ Pour plus de précisions sur le point de vue protestant, on consultera J. ten DOORNKAAT, *Le problème de l'avortement*. Respectons la vie. Rapport rédigé au nom de la Fédération des Eglises protestantes de la Suisse, 1952 ; R. GRIMM, *L'avortement. Pour une décision responsable*, Lausanne 1972 ; *La sexualité. Pour une réflexion chrétienne*, Paris 1975, § 86-94 ; « Interruption de grossesse. Réflexions pour une solution légale et humaine plus juste ». Texte élaboré par le Groupe médical du Centre Protestant d'Etudes de Genève, *Bull. CPE*, 1975, n° 8.

⁴ « Nous devons encore une fois déclarer qu'est absolument à exclure, comme moyen licite de régulation des naissances, l'interruption directe du processus de génération déjà engagé et surtout l'avortement directement voulu et procuré, même pour des raisons thérapeutiques », *Humanae vitae* 14.

⁵ R. GRIMM, *op. cit.*, p. 35.

ce don sans motif extrêmement grave. C'est pourquoi tous les textes protestants commencent par rappeler l'extrême gravité de l'avortement.

Mais là encore, le critère n'est pas l'absolu d'une loi ou d'un principe, mais la conscience de ce qui est profondément en jeu dans une situation humaine, conscience éclairée par la Parole de Dieu. S'il faut rappeler avec force que l'homme ne peut jamais se poser en maître absolu de la vie d'autrui, fût-il un embryon, il faut aussi rappeler que selon l'Evangile l'obéissance à la Parole de Dieu n'est pas l'obéissance à des principes mais l'acceptation de la revendication concrète de l'autre avec ses interrogations et ses difficultés. Quand la détresse submerge une femme enceinte, à quoi faut-il être le plus attentif? Là encore la morale protestante se refuse à légiférer, elle appelle toutes les parties en cause, mère, famille, Etat, à prêter attention à la réalité et à en éclairer les enjeux. Ainsi quand les évêques catholiques suisses font une déclaration sur l'avortement, ils évoquent la gravité de l'acte de la suppression violente d'une vie, la protection de l'enfant, menacé par l'arbitraire du pouvoir des adultes, le devoir de l'Etat de protéger la vie, toutes choses excellentes et nécessaires; mais ils ne disent pas un mot de la situation tragique où se trouvent si souvent les femmes enceintes, sinon pour inviter l'Etat à leur apporter de l'aide sociale. Le principe du respect de la vie est absolu, au nom duquel la réalité concrète de la détresse de nombreuses femmes acculées à l'avortement n'est plus vue, ni reconnue. Au contraire, quand le Conseil de la Fédération des Eglises protestantes de la Suisse s'exprime sur le même sujet, il rappelle qu'« une grossesse devrait pouvoir être acceptée avec joie par la mère. Les parents devraient être prêts à accomplir avec amour et dévouement leur tâche d'éducateurs. Cependant, l'expérience et les statistiques montrent que toutes les mères et tous les couples ne sont pas en mesure d'accueillir une grossesse dans ces sentiments-là. Aussi la protection d'une vie en devenir ne peut constituer un principe absolu dans chaque cas qui se présente. Dans certaines circonstances l'aide à accorder à une femme en détresse prévaudra sur toute autre considération. Une grossesse qu'elle ne souhaitait pas peut placer une femme dans des difficultés insurmontables et la plonger dans l'angoisse et le désespoir. Dans un cas pareil, après une étude attentive de toutes les données, une interruption de grossesse peut se justifier comme la seule aide possible et être assumée en toute responsabilité. »¹

Ce ne sont pas des principes qui légitiment ou interdisent l'avortement, mais la double attention à la réalité concrète du prochain et à l'enseignement de la Parole de Dieu. Cette absence de principes a certes l'inconvénient de permettre une diversité d'opinions dans le protestantisme qui laisse quelquefois songeur sur le sérieux avec lequel les uns et les autres interprètent l'enseignement biblique dans la réalité présente; souvent elle laisse chaque protestant seul face à une décision ultimement personnelle, mais c'est probablement là la vocation de la morale protestante que de renvoyer constamment au-delà d'elle-même à ce qui la fonde sans qu'elle puisse jamais s'en emparer!

Ces deux exemples montrent bien, je crois, la valeur et les limites de la morale protestante. On voit bien que sa plus grave difficulté est de ne pas parvenir à formuler un projet ecclésial, si ce n'est sur le modèle piétiste de l'*ecclesiola in ecclesia*. La tentation du moraliste protestant est toujours de renvoyer chacun à sa conscience

¹ *L'interruption de grossesse. Pour une décision responsable*, Berne 1972.

personnelle ¹, ce qui risque simplement de conduire le plus grand nombre à s'aligner sur l'opinion dominante. Le risque éthique personnel débouche après tout très souvent sur le conformisme le plus banal! Risque d'autant plus grand que le support de la communauté fait souvent défaut, que le protestant n'a d'ailleurs pas l'habitude ni le goût de se référer à autrui pour prendre ses décisions, et qu'aujourd'hui la référence à la Bible, qui servit si longtemps de paradigme éthique, ne va pas sans problème difficile. C'est là, à n'en pas douter, le point le plus délicat. Fondée sur l'autorité de l'Ecriture, la morale protestante ne peut pas éviter d'affronter tous les problèmes posés depuis l'*Aufklärung* par la nouvelle conscience historique. La naïveté herméneutique des premières Eglises de la Réforme nous est interdite ². Désormais la tâche de la morale protestante commence par la réflexion sur les conditions et les possibilités de l'interprétation de l'Ecriture ³. A sa manière, le présent livre est une tentative de fonder une analyse éthique sur une herméneutique sérieuse. De confronter la lecture critique du texte de l'Ecriture avec la lecture critique du discours moral contemporain. Ce n'est pas à nous de dire si cette tentative est réussie, mais notre conviction est qu'il n'y a pas, en tradition protestante du moins, de morale possible sans cette confrontation herméneutique.

* * *

En Occident il y a deux morales chrétiennes différentes. En cette fin du xx^e siècle, on est amené à se demander, devant les critiques dont elles sont l'une et l'autre l'objet et, plus encore, devant la désaffection dont elles souffrent, si le temps n'est pas venu d'une réévaluation de ces divergences. On pourrait peut-être se demander si la morale catholique n'a pas le plus urgent besoin d'être arrachée, par une confrontation sérieuse, c'est-à-dire théologiquement honnête, avec l'Ecriture, à l'enlissement où sa conception de la loi naturelle l'a entraînée. Bien entendu cela signifie aussi que dans son magistère même, l'Eglise accepte de ne pas tout savoir d'avance mais se laisse déposséder par la Parole de Dieu présente dans l'Ecriture comme dans l'expérience du peuple des fidèles de sa conception hiérarchique de l'autorité qui transforme sans cesse l'Evangile libérateur en idéologie justificatrice du système catholique.

De même, on pourrait se demander si la morale protestante n'a pas le plus urgent besoin d'être libérée, par une réflexion sérieuse, c'est-à-dire théologiquement honnête, sur le rôle et la fonction de la Loi et sur ses fondements anthropologiques, de son indécorable idéalisme individualiste et de sa naïveté fondamentaliste face à l'Ecriture. Bien entendu, cela signifie aussi que les protestants doivent cesser de croire que tout commence, et que tout finit, avec leur conscience personnelle;

¹ « Le ciel étoilé au-dessus de ma tête; la loi morale en moi », comme dit l'inscription que les amis de Kant firent graver au-dessus de son tombeau, citant ainsi la fin de *La Critique de la Raison pratique*.

² Sauf pour certains groupes de protestants « fondamentalistes » qui continuent à prétendre obéir à la Parole de Dieu, c'est-à-dire au texte littéral de la Bible. Pure illusion d'ailleurs, puisque ces mêmes fondamentalistes ne cessent de choisir dans la Bible certains textes contre d'autres, bref de proposer une interprétation de l'Ecriture. Leur naïveté (!?) est de croire que leur interprétation est identique à la Parole même de Dieu.

³ Sur cette importante question, on lira le livre de P. GISEL, *Vérité et Histoire. La théologie dans la modernité*, Paris-Genève 1977.

qu'ils doivent reconnaître la dimension ecclésiale de la morale, et les interprétations de la tradition antérieure, qu'on ne peut sans vanité prétentieuse écarter légèrement. On devrait aussi savoir dans les Eglises protestantes qu'il y a une manière de se référer à l'Ecriture qui risque de n'être que la recherche de justifications à des attitudes finalement conformistes. Certains refus entêtés du catholicisme devraient alerter les protestants sur la force que peut représenter une autorité ecclésiale en matière de morale: le catholicisme n'est-il pas en fin de compte sur certains points plus courageux en refusant de s'aligner sur certaines valeurs modernes?

Le temps est venu d'un débat de fond entre chrétiens occidentaux sur la validité de leur discours moral. A sa manière, limitée, ce chapitre de confrontation voulait y contribuer.

8. CONCLUSION

Que conclure au terme de ce long et pourtant trop sommaire parcours historique? ¹ Pour le moins que la tradition chrétienne témoigne d'une attitude ambiguë à l'égard de la sexualité: «... tout en admettant d'emblée que la sexualité est bonne de par Dieu, la tradition chrétienne a dû mener un long combat pour découvrir qu'elle n'est peut-être pas mauvaise; pendant des siècles, elle a juxtaposé sans pouvoir les concilier deux données qui n'avaient pas la même autorité mais qui semblaient avoir le même poids: bonté radicale de la sexualité et malice radicale (fût-elle vénérielle) du plaisir sexuel.» ² On ne saurait mieux dire ni mieux résumer l'impression qu'on retire de cette traversée historique! En fait, la tradition chrétienne en ce domaine est le résultat du conflit entre les promesses que la tradition biblique pose «au commencement» de l'aventure humaine et les contingences historiques qui semblent toujours appeler au contraire un contrôle étroit de la sexualité. La promesse biblique est suffisamment forte pour que la question du sens de la sexualité reste toujours ouverte, inquiétude permanente tout au long de l'histoire de l'Eglise, mais la réalité est suffisamment impressionnante pour que les solutions éthiques proposées soient marquées surtout par la crainte et la méfiance.

Sur trois points au moins la tradition chrétienne nous paraît critiquable. Pour le dire brièvement, puisque nous nous sommes déjà longuement expliqué sur ces points, on doit reconnaître que le christianisme s'est révélé incapable de penser la sexualité en termes de tendresse, qu'à cause de cela il n'a pas pu donner au mariage, sinon tardivement, un statut vraiment positif, et qu'enfin il a associé son enseignement en ces matières à une pratique du pouvoir qui a conduit à un discrédit sérieux de la morale chrétienne.

Le premier point est frappant, surtout chez les Pères de l'Eglise: *a priori* la sexualité est située du côté des forces mauvaises qui habitent l'homme; elle entretient avec le péché une secrète connivence; on a peur de sa violence, de son irrationalité. Et du coup, on ne voit pas qu'elle peut devenir, dans l'amour, le signe même de l'accueil réel de l'autre, le geste par excellence de la tendresse. L'éducation chrétienne est dominée par la crainte, elle est rarement motivée par la reconnaissance de la beauté de la sexualité. Sensible au caractère dramatique de l'existence humaine, que la sexualité semble exprimer mieux que toute autre réalité, la tradition chrétienne ne parvient jamais, ou presque jamais, à l'émerveillement devant cet appel de l'homme vers la femme, devant le plaisir qui les unit et qui scelle leur alliance. Tous les thèmes bibliques qui vont dans ce sens sont comme oubliés. Sans doute parce qu'une mauvaise lecture des textes du début de la Genèse a

¹ D'autant plus sommaire que nous n'avons pas fait mention, sinon pour la période patristique, des traditions des Eglises d'Orient. Pour compléter l'information sur ce point, on se référera aux œuvres de P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde*, Paris 1958; *Sacrement de l'amour. Le mystère conjugal à la lumière de la tradition orthodoxe*, Paris 1962; «Le sacerdoce conjugal. Essai de théologie orthodoxe du mariage», in G. CRESPIY, P. EVDOKIMOV, C. DUQUOC, *Le mariage*, Paris 1966, Eglises en dialogue 4, p. 73-125.

² J.-M. POHIER, Présentation de l'édition française du livre de J.-E. KERNS, *Les chrétiens, le mariage et la sexualité*, Paris 1966, p. 14.

prévalu, qui interprète l'histoire du « Paradis perdu » comme celle d'un destin irrémédiable. Là où le vieil auteur hébreu voulait rendre compte d'un écart entre la promesse divine (Gn 2,24) et la réalité de ce que vivent l'homme et la femme (Gn 3,16), la tradition chrétienne, occidentale surtout, traduit en terme de *destin*: l'homme et la femme sont condamnés ici-bas à vivre leur sexualité sur le mode de la violence et de la domination. Certes, il reste une promesse de vie autre, mais dans le Royaume à venir, où elle se manifesterait précisément par l'abolition des contingences sexuelles! On interprète le texte de Paul: « Il n'y a plus ni Juif, ni Grec; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre; il n'y a plus ni homme, ni femme; car tous vous êtes un dans le Christ Jésus » (Ga 3,28) comme une promesse eschatologique: dans le Christ, c'est-à-dire dans le Royaume futur, toutes les différences seront abolies, à commencer et surtout par les différences sexuelles. La sexualité est ainsi l'indice du malheur humain. Or Paul ne parle pas au futur, mais au présent, et il affirme que dans la foi au Christ, c'est-à-dire dans cet espace historique nouveau que crée dès maintenant la foi, les trois grandes divisions humaines: l'ethnique, l'économico-politique et la sexuelle, peuvent être abolies *en tant qu'elles expriment l'aliénation* des hommes. Ce qui est aboli dans l'amour du Christ, c'est la division en tant que haine, et pas la différence en tant que condition de relation. La vieille « malédiction » de Gn 3,16, expression objectivée de l'expérience humaine, est ainsi surmontée: l'homme et la femme peuvent se rencontrer sous un autre mode que celui de la violence ou de la domination, comme le Juif et le Grec, comme l'esclave et l'homme libre.

Cette promesse, la tradition chrétienne a eu beaucoup de peine à la prendre au sérieux. Constamment elle la renvoie dans l'au-delà, ou alors, lorsqu'elle cherche à la concrétiser dès ici-bas, c'est comme abolition de la sexualité. C'est ainsi que l'exaltation de la virginité sera justifiée souvent par l'affirmation que la virginité est un état quasi angélique, tout proche de l'état parfait des élus dans le Paradis. C'est en niant leur sexualité que les hommes et les femmes pourront le mieux se rapprocher de la perfection. Il faut le dire: c'est un contresens absolu sur le sens des expressions bibliques. Répétons-le: la Bible a certes conscience de tout ce que la sexualité peut exprimer de violence dramatique, mais jamais elle ne condamne la sexualité comme telle, car elle y reconnaît le lieu par excellence où l'homme et la femme expérimentent le sens de la promesse de Dieu.

A cette difficulté de penser la sexualité comme tendresse et accueil correspond évidemment une dévalorisation du mariage. S'il y a une vieille tradition polémique à l'égard du mariage en Occident, c'est à la tradition chrétienne qu'on le doit. Les innombrables descriptions qu'on lit chez les Pères sur les tracas du mariage témoignent de cette vision négative: finalement le mariage détourne de Dieu! Et pourquoi? Non seulement parce qu'il occupe à quantité de tâches matérielles et séculières, mais surtout parce qu'il détourne vers une créature quelque chose de l'amour que l'on doit à Dieu seul. Là encore, force est de constater la divergence avec la tradition biblique: là où cette dernière invite à percevoir la profondeur du lien qui unit l'homme à Dieu en s'émerveillant de la force de l'amour de l'homme pour la femme, et réciproquement à comprendre le sens du lien de l'homme et de la femme en le rapportant au lien d'amour qui lie Dieu à son peuple, la tradition patristique et monastique opposera l'amour pour Dieu et l'amour pour la créature: aimer une femme, c'est ne plus aimer tout à fait Dieu! Là encore la faute est théologique! Le Dieu dont il est question ici est conçu comme l'Absolu au-delà

de l'histoire et de la contingence humaine. On ne le rejoint qu'en renonçant à la réalité apparente. Quel oubli profond du sens de l'Incarnation! ¹

Tout ce qu'on pourra dire ensuite pour justifier l'institution conjugale se détachera malgré tout toujours sur cet arrière-plan négatif. Mais là encore l'enseignement de la plus antique tradition biblique empêchera l'Eglise d'aller jusqu'au bout de cette opposition entre mariage et sainteté; au contraire, comme nous l'avons vu, dès le Moyen Age une lente revalorisation du mariage se dessine qui aboutira à la reconnaissance de la sacramentalité du lien conjugal. Mais même là, l'ambiguïté subsiste dans l'Eglise catholique qui affirme encore au concile de Trente (xvi^e siècle) la supériorité de la virginité sur le mariage! La Réforme marque incontestablement sur ce point un retour à la tradition biblique, même si ce n'est pas seulement pour des raisons théologiques que le protestantisme revalorise le mariage, mais aussi pour des raisons politiques.

Un autre point enfin où il nous paraît nécessaire de nous distancer de la tradition chrétienne occidentale: le lien entre l'enseignement d'une morale sexuelle « chrétienne » et une certaine forme de l'exercice du pouvoir par l'Eglise. ² Sans doute parce que la sexualité a été ressentie comme ce mystère ambigu, inquiétant et riche pourtant de promesse, elle a été l'objet à la fois d'un contrôle et d'un intérêt toujours plus approfondis. En Occident, surtout dès la fin du Moyen Age, c'est au travers du discours de plus en plus détaillé sur la sexualité que l'Eglise exprime et son pouvoir et la manière dont elle entend l'exercer. On ne peut manquer de faire le rapprochement entre la hiérarchisation croissante du pouvoir dans l'Eglise catholique culminant à Vatican I et le développement du discours sur la sexualité et du contrôle de sa pratique. De même qu'il y a un rapport entre la mise en question du pouvoir pontifical et épiscopal par la Réforme et son refus du célibat ecclésiastique. Car chercher à tout prix, comme le fait l'Eglise catholique, à réduire le mystère du sexe, et pour cela le contrôler, c'est exprimer à l'évidence une volonté de pouvoir, un refus d'accepter l'irréductibilité du mystère de l'autre. Lorsque la sexualité devient ainsi un objet, qu'elle est séparée de l'ensemble du projet humain pour être cataloguée en de multiples actes permis et défendus, on peut être sûr que c'est l'indice d'un renforcement du pouvoir en place. L'histoire de la tradition chrétienne récente en est un exemple frappant: plus le discours sur le sexe s'élaborait et plus il était question en réalité du pouvoir de certains à définir pour les autres ce que devait être le bien, c'est-à-dire le permis et le défendu. C'est probablement ce lien entre pouvoir des clercs et morale sexuelle qui explique le violent rejet dont l'enseignement éthique de l'Eglise est l'objet. A juste titre, devons-nous honnêtement ajouter, puisque rien dans la tradition biblique ne justifie cette liaison. Il nous faut donc, au nom de l'Evangile lui-même et de toute la tradition biblique, contester la prétention de certains courants du christianisme à définir et à imposer une morale sexuelle formulée à partir de principes dont quelques-uns seuls auraient le privilège (de droit divin?) de dire

¹ Tout un courant de la spiritualité des Eglises d'Orient, autour de JEAN CLIMAQUE en particulier, semble avoir beaucoup mieux pensé le rapport qui unit l'amour humain à l'amour divin, l'éros physique à l'éros spirituel; cf. C. YANNARAS, *La métaphysique du corps chez saint Jean Climaque*, à paraître.

² Et pas seulement de l'Eglise! cf. l'essai de M. FOUCAULT, *La volonté de savoir*, Histoire de la sexualité, Paris 1976.

le contenu et le sens ¹. Encore une fois : chaque fois que le christianisme a pensé la morale sexuelle en ces termes, c'était moins par volonté d'enseigner la morale que par souci d'organiser de façon plus rigoureuse l'exercice du pouvoir. L'exemple de l'histoire nous a définitivement appris que le discours sur le sexe peut, plus que tout autre, cacher un discours et une pratique du pouvoir.

Cela ne signifie nullement que tout enseignement moral soit impossible, mais bien que personne en s'y risquant ne peut échapper à la contestation que lui adresse l'Évangile : tout « moraliste » devrait se rappeler que Pierre n'a reçu du Seigneur la responsabilité de « paître » ses frères (Jn 21,15-17) qu'après avoir fait l'amère expérience de sa faiblesse de renégat ! Et l'Église a trop souvent oublié le silence du Christ, dessinant sur le sol pendant que les scribes et les Pharisiens dénonçaient devant lui la femme adultère : l'Évangile n'était pas dans la dénonciation des garants de la loi, mais dans la simple parole de Jésus à la femme : « je ne te condamne pas, va et désormais ne pèche plus » (Jn 8,1-11).

Tout enseignement moral qui ne s'enracine pas dans cette compassion, ce partage d'une commune faiblesse et d'un même péché, ne peut être que le masque d'un goût plus que suspect pour le pouvoir. Mais, comme la tradition biblique le montre clairement, il est possible aussi et sans violence d'éclairer le sens des grandes réalités de l'existence. De ce point de vue, l'histoire de la tradition chrétienne en matière de morale sexuelle ne comporte certes pas seulement des éléments négatifs. Nous retirons quant à nous trois enseignements majeurs de cette longue histoire : le christianisme a poursuivi l'entreprise de désacralisation de la sexualité commencée en Israël ; en réinsérant la sexualité dans le seul horizon humain, il en a mieux fait voir les enjeux et aussi la dramatique ; enfin, il a tenté, contre le dualisme antique toujours prêt à se réintroduire dans la pensée chrétienne, de penser le corps sur le mode de la présence, comme icône de l'Esprit. Aujourd'hui encore, ces trois propositions nous semblent toujours aussi importantes, dans un contexte de société et de culture qui voient ressurgir de très antiques démons. Nous allons en parler dans notre dernier chapitre, où nous tenterons de dire la signification que le christianisme actuel peut reconnaître à la sexualité.

¹ Nous ne pensons pas seulement à certains cercles catholiques, comme ceux par exemple qui ont produit la récente « Déclaration sur quelques questions de la morale sexuelle », mais aussi à certains milieux fondamentalistes protestants qui brandissent constamment « l'autorité de la Parole de Dieu » pour défendre le pouvoir qu'ils s'attribuent d'interpréter d'une certaine manière la tradition biblique !

CHAPITRE V

L'homme et la femme: une humanité à faire Réflexions éthiques

Nous avons examiné quelles étaient les sources et l'histoire de l'éthique chrétienne de la sexualité et du mariage, il faut maintenant faire un pas de plus. A notre tour, il nous faut risquer une parole qui tente de dire le sens possible que la foi chrétienne reconnaît à l'existence commune de l'homme et de la femme; mais une parole qui n'oublie ni dans quel contexte elle est dite (chapitre i), ni sur quoi elle se veut fondée (chapitres ii et iii), ni la mémoire de sa tradition, qui tout à la fois lui est obstacle et aide (chapitre iv). Notre démarche aura trois moments: un résumé tout d'abord, en un bref chapitre, de ce qu'on pourrait appeler le point de vue chrétien sur la signification humaine de la sexualité; puis un essai de penser en termes éthiques cette spécificité de l'approche chrétienne de la sexualité: que signifie l'affirmation que le couple humain, comme lieu de la rencontre sexuelle, n'existe que s'il parvient à faire triompher l'amour sur la convoitise, la reconnaissance du mystère de l'autre sur l'affirmation de l'autosuffisance? Enfin, nous dirons pourquoi, dans cette perspective, il nous semble urgent que l'éthique chrétienne reconsidère le sens et la valeur de l'érotisme.

1. LA SIGNIFICATION HUMAINE DE LA SEXUALITÉ:

UNE INTERPRÉTATION THÉOLOGIQUE

Pour le christianisme, fidèle en cela à la tradition biblique, la sexualité est affaire humaine, et pas puissance du divin en l'homme par quoi il serait arraché à sa condition mortelle, ou au contraire précipité dans l'enfer démoniaque. Parce que désacralisé, le sexe renvoie à... l'autre sexe: il signifie l'altérité et contraint à le prendre au sérieux comme condition de possibilité de toute relation. Altérité sexuelle et altérité de Dieu sont ainsi mises en rapport: comme on ne met pas la main sur Dieu, le Tout-Autre qui se révèle en se cachant (cf. 1 R, 19,11-13), de même on ne peut réduire l'autre à soi sans le manquer totalement. La relation sexuelle n'est pas la fusion de deux êtres dans un tout indifférencié, mais la relation de deux personnes dont le mystère reste ultimement irréductible à l'autre. Ce point est capital, car il explique pourquoi dans la perspective chrétienne la sexualité est toujours liée au devenir d'une relation entre deux personnes dont le mystère n'est pas levé par l'union sexuelle. La sexualité ici n'est humaine que si elle s'inscrit dans une histoire, dans un projet, dans un échange dont la relation sexuelle proprement dite n'est qu'un élément. Tout refus de l'altérité, que ce soit en réduisant l'autre à un corps offert à mon plaisir, ou à une fonction reproductrice, ou à une possibilité d'expériences sacrées, est dès lors une perversion.

Ainsi réinsérée dans le seul horizon humain, la sexualité perd évidemment de la grandeur tragique ou fantastique qu'elle a lorsqu'on la relie aux forces cosmiques impersonnelles, vie et mort, qui traversent l'homme. Par contre, elle devient le lieu d'un enjeu où la responsabilité humaine est engagée: comment vivre pour ne pas manquer la relation à autrui, alors que la sexualité, en tant qu'instinct, pousse au contraire à ne pas tenir compte de l'autre? Il est certain que le christianisme, attentif à cet aspect éthique, a été très sensibilisé aux risques que la sexualité fait courir à la relation interpersonnelle. Il serait bien sot, ou naïf, de le lui reprocher. Les plus audacieux défenseurs de la liberté sexuelle n'iront pas jusqu'à autoriser le viol ou l'agression sexuelle d'enfants. Il y a une dramatique de la sexualité, une violence implicite que personne ne peut contester. Or, cette dramatique, le christianisme s'est refusé à y voir une fatalité¹, il l'a expliquée par le recours à la catégorie théologique du péché. Ce faisant, il a refusé aussi de la banaliser en la ramenant à un problème de simple mauvaise volonté humaine, personnelle ou sociale. La sexualité révèle que l'homme est aux prises avec une réalité mystérieuse qui l'investit et dont pourtant il est responsable, celle de la *convoitise*, force du désir qui peut détruire ou créer, écarter ou accueillir. L'originalité du christianisme, qui reprenait d'ailleurs en l'interprétant le donné biblique, est d'avoir à la fois reconnu le caractère dramatique de la violence du désir, de cette force de mort qui nous habite, et refusé, en la nommant péché, d'en faire une force fatale. Car le péché dit paradoxalement l'antériorité de l'innocence, et la contingence historique du mal, en l'occurrence de la convoitise et de la violence qui en découlent. Par conséquent, en perspective chrétienne, la sexualité, comme le

¹ Comme c'est encore le cas dans la Tragédie grecque, dans *Les Bacchantes* d'EURIPIDE, par exemple.

disait ROUSSEAU de l'homme, est « naturellement bonne », mais toujours rencontrée et éprouvée en régime de civilisation et d'histoire comme « dépravée ». La sexualité n'est donc ni un banal fonctionnement hygiénique des organes sexuels, un plaisir naturel sans conséquence, ni un tragique affrontement aux forces de mort et d'abjection, elle est l'enjeu d'un choix difficile, où se révèle mieux qu'ailleurs l'ambiguïté de l'existence de l'homme, « destiné » au bien mais « enclin » au mal ¹.

Cette mise en évidence du caractère dramatique et ambigu de la sexualité humaine explique aussi pourquoi la tradition chrétienne a cherché avec tant de passion à percevoir le lien entre sexualité et spiritualité; mais pourquoi aussi elle n'a pu vraiment y parvenir. D'un côté elle a toujours eu tendance à opposer spiritualité et sexualité, mais de l'autre, pour écarter tout dualisme, elle a valorisé le corps, appelé à devenir l'icône de l'Esprit. Or le dernier fait est d'une grande importance, car c'est lui qui a empêché le christianisme de devenir un « hindouisme occidental » où l'idéal spirituel est de fuir toute incarnation. Qui dit corps dit sexualité, même si la pensée théologique récuse souvent ce rapprochement. C'est pourquoi la tradition chrétienne, qui semble animée par une solide méfiance à l'égard de la sexualité, est pourtant une des traditions religieuses qui ont le plus pris attention à la sexualité en défendant, malgré tout, et malgré elle le plus souvent, la noblesse et la grandeur du corps, lieu d'une présence à soi, à autrui et au monde, et lieu d'une expérience spirituelle. Et ce n'est ni hasard ni scandale si le langage des mystiques chrétiens est si souvent un langage érotique. Le corps expression de l'esprit, lieu visible de la présence mystérieuse qui l'habite et qu'il a à rendre communicable, voilà la ligne de fond de la tradition chrétienne.

C'est aussi comme cela, et pas seulement négativement, qu'il faut entendre le discours chrétien, patristique en particulier, sur la chasteté: celle-ci n'est pas en réalité la négation de la sexualité mais sa transfiguration par le souci de laisser le corps n'opposer aucune opacité charnelle à ce qui l'habite. Certes, nous l'avons vu, cette interprétation de la chasteté est plus rare que celle qui la confond avec le refus craintif de la sexualité. Mais elle existe, comme peut-être un des éléments les plus originaux de la théologie morale chrétienne. Ce qui est en jeu ici, c'est de parvenir à faire émerger la sexualité de l'indifférencié, ou de la violence close sur elle-même, pour lui permettre d'être réellement signe de la présence à autrui, signe du don, de l'amour.

« A partir de toi, dire oui, dire oui au monde », dit ELUARD. Le chrétien ajoutera sans doute que pour lui ce « toi » est aussi, dans sa particularité même, son irréductibilité et son don, le signe d'un autre, de Dieu, dont l'amour est reconnu comme l'origine de tout amour, et l'espérance de pouvoir éviter les pièges mortels de la convoitise. C'est ainsi que la Parole instauratrice, créatrice, de Dieu permet à l'homme de vivre la sexualité comme une reconnaissance de l'autre, cet autre à la fois nécessaire et pourtant irréductible, condition de son bonheur et pourtant ² révélateur de sa propre limite et de sa fragilité.

¹ Selon la formule de KANT dans la première partie de *La Religion dans les limites...* (« De l'inhérence du mauvais principe à côté du bon ou du mal radical dans la nature humaine »); cf. P. RICŒUR, *Finitude et culpabilité*, II: *La symbolique du mal*, Paris 1960, p. 236.

² A moins que ce ne soit « parce qu'il est révélateur... » !

Une telle interprétation théologique ouvre sur une éthique. Nous allons dire dans un instant ce qu'elle pourrait être. Un mot encore toutefois pour dire qu'à notre sens, c'est cette volonté de traduire en termes éthiques la richesse de l'interprétation qu'elle défendait qui a conduit la morale chrétienne à s'intéresser tellement à la sexualité.

Aussi, quand on dénonce, comme il est de bon ton de le faire aujourd'hui, « les tabous de la morale judéo-chrétienne », on commet à n'en pas douter un lourd contresens. Car le christianisme n'est pas coupable d'avoir refusé la sexualité, mais, peut-être, d'avoir au contraire cherché par tous les moyens, y compris répressifs, à en dire le sens éthique. On peut lui reprocher d'avoir échoué dans cette tentative d'interprétation morale, mais non d'avoir méconnu l'importance de la sexualité. C'est probablement même parce qu'il avait plus que tout autre mis en valeur la richesse du mystère humain de la sexualité que le christianisme a eu beaucoup de difficultés à en traduire la signification morale. Mais ces difficultés, indéniables, nous l'avons relevé plus haut, ne doivent pas nous faire oublier que l'éthique chrétienne est le premier essai rigoureux d'inscrire le mystère fascinant de la sexualité dans un projet historique concret, le mariage, sacrement de l'amour. Se refuser à opposer l'amour et l'institution conjugale, mais les lier l'une à l'autre, tel est sans doute le pari le plus grave pris par le christianisme. Que beaucoup d'hommes aujourd'hui récusent ce pari et, n'en comprenant plus le sens, accusent volontiers l'Eglise d'avoir prêché une morale oppressive, ne doit pas masquer le fait que ce pari a été sans doute un des ferments les plus puissants de transformation de la société antique et une des causes de la naissance de la société occidentale.

2. LE COUPLE EST L'HORIZON DE LA SEXUALITÉ

La spécificité de l'interprétation chrétienne de la sexualité réside dans la mise en relation de celle-ci avec la révélation même de Dieu dans l'œuvre et la personne de Jésus de Nazareth. C'est l'interprétation par l'Évangile de l'altérité de Dieu, dont l'Ancien Testament témoignait déjà à sa manière, qui donne sens à l'altérité dont l'homme fait l'expérience par la sexualité. La différence sexuelle peut en effet être comprise comme l'insupportable indice d'une finitude humaine qu'il faut à tout prix réduire, par la violence, la négation ou la perte d'identité dans un Tout fusionnel. Or, tout au contraire, la tradition biblique désigne cette différence en la rapportant à l'expérience de l'altérité du Dieu-Autre, comme l'indice de l'enjeu ultime de l'existence humaine: ou bien reconnaître l'altérité de l'autre comme un appel à créer avec lui, respecté dans son mystère ultime, une histoire, un monde, ou bien refuser cette altérité en l'interprétant comme la négation de sa propre affirmation. Cet enjeu, on le voit, est le même pour la relation avec Dieu que pour la relation avec autrui, dont la relation sexuelle est le paradigme le plus significatif.

La tradition biblique a traduit en termes éthiques la révélation de l'altérité de Dieu en affirmant qu'elle signifiait l'antécédence du couple sur l'individu sexué. Dans Genèse 1, l'homme est créé d'emblée couple, relation homme/femme. Dans Genèse 2, Adam n'est vraiment inscrit dans la bonté fondamentale de la Création de Dieu que lorsqu'il reçoit Eve. Ce qui est « au commencement », comme dit Jésus, c'est le couple; et l'image de Dieu selon laquelle l'homme a été créé peut être comprise comme la présence en lui du désir d'autrui, ouverture et incomplétude, signe que l'homme ne peut s'accomplir dans son être que par la rencontre de l'Autre dans l'amour d'un autre particulier. A strictement parler, ce qui est premier c'est la relation de Dieu avec l'homme, mais la Bible ajoute que cette relation ne devient perceptible à l'homme que par analogie avec celle de l'homme avec la femme. C'est pourquoi, même quand les mœurs n'étaient nullement au niveau de ce programme, la Bible fait du mariage monogamique l'expression juste de la volonté divine. L'éthique chrétienne également, qui affirme que le couple est l'horizon de la sexualité. « Horizon » en ceci que l'antécédence du couple sur l'individu étant de l'ordre du fondement, de la volonté première de Dieu, est aussi de l'ordre de sa promesse; ce qui est en jeu fondamentalement, comme le sens possible de la sexualité, au-delà des échecs de la vie humaine, ou à travers eux, c'est la constitution d'un couple durable, créé et recréé par l'amour.

Il reste bien sûr à tenter de percevoir plus précisément ce que le terme d'« amour » signifie en l'occurrence. La tâche éthique est claire: elle tient dans l'élucidation du sens qu'il peut y avoir aujourd'hui à affirmer que l'amour de l'homme et de la femme représente, en perspective chrétienne, l'amour même du Christ pour son Église. Comme l'auteur de l'épître aux Ephésiens avait essayé de le faire dans son contexte socio-culturel, nous avons à notre tour à le faire en tenant compte d'un contexte bien différent, ne serait-ce que par l'information sur la sexualité dont nous disposons.

L'auteur des Ephésiens avait traduit l'amour du Christ surtout en termes d'une part de responsabilité protectrice (cf. 5,25 ss.) et d'attention affectueuse

d'autre part (5,29), deux thèmes, notons-le en passant, profondément novateurs pour ne pas dire provocants dans le contexte du temps. Nous pensons qu'on peut aujourd'hui élargir la perspective et dire que le couple humain est porteur d'une triple promesse: être pour l'homme et la femme, l'un par l'autre, le lieu d'une effectuation de la liberté, de la fidélité et de la conjugalité. Que, par conséquent, il court le risque d'un triple échec: devenir pour l'homme et la femme, l'un par l'autre, le lieu de l'expérience mortelle de l'enlissement, du mensonge et de l'aliénation.

a) *La fidélité*

On peut faire comprendre cet enjeu éthique en l'abordant par la réflexion sur le thème probablement le plus contesté aujourd'hui du discours moral chrétien: la fidélité.

« Je te promets de te rester fidèle jusqu'à ce que la mort nous sépare. » C'est ce que l'époux et l'épouse se promettent le jour de leur mariage¹. Promesses hypocrites, langage legaliste, ou insignifiant à force d'inconscience? Le malentendu est considérable sur le sens de la fidélité. Essayons d'y voir plus clair!

Je crois qu'on peut partir de l'observation suivante: dans notre société, on entend deux discours contradictoires sur la fidélité, discours qui semblent correspondre à peu près à deux générations. Le premier appartient probablement à une société en voie de disparition. La fidélité y est pensée et vécue surtout comme *fidélité à un engagement passé*! « J'ai un jour promis quelque chose: ma fidélité consiste à ne pas remettre en question cette promesse, même si les difficultés la rendent plus problématique. »

L'homme qui dit cela se considère comme responsable d'un certain ordre des choses; il y coopère par son engagement et il le maintient par sa fidélité. Ainsi le mariage, même s'il n'est pas rose tous les jours, mérite en tant qu'institution d'être défendu par la fidélité des époux. A la limite, en caricaturant cette position, on pourrait dire que le contenu de la fidélité importe ici moins que sa forme; l'accent est mis sur la continuité institutionnelle plus que sur la qualité de la relation des deux parties en cause. Ainsi on dira qu'on reste fidèle plutôt à l'engagement pris qu'à celui vis-à-vis de qui on l'a pris. Liée à un type de société caractérisé surtout par des besoins de *stabilité*, cette conception de la fidélité se retrouve aussi bien dans la société féodale, construite sur le lien d'alliance entre le seigneur et le vassal, que dans la société bourgeoise, où la fidélité est liée à la propriété de biens, dont on a le droit exclusif de « jouir », par analogie avec sa femme!

Parce qu'elle met l'accent davantage sur la continuité et la stabilité, cette perspective tend à protéger les individus des risques de la liberté. Ou plutôt, la liberté y est située très précisément par l'engagement lui-même: celui-ci doit être libre, mais une fois pris il conditionne rigoureusement la liberté. Etre fidèle, c'est être lié. La valeur de cette manière de parler de la fidélité est de l'inscrire dans une perspective sociale. L'individu, d'une certaine manière, s'y soumet aux besoins de la société. Il en reçoit en contrepartie une sécurité plus grande. Mais on voit aussi les limites de cette conception: elle favorise souvent l'hypocrisie

¹ Selon le terme de la plupart des liturgies de mariage.

d'une fidélité formelle cachant une infidélité réelle (c'est tout le ressort du théâtre bourgeois!); d'autre part elle entre le plus souvent en conflit avec les besoins réels de l'individu et de son évolution.

C'est pourquoi un nouveau discours se fait entendre de plus en plus fréquemment, qui pose la question de la fidélité tout autrement. La fidélité y est d'abord décrite en termes de *fidélité à soi-même*, de développement harmonieux, d'épanouissement de l'individu. Toute relation humaine et sociale sera mesurée à ce critère: favorise-t-elle ou empêche-t-elle cette fidélité à soi-même? Ce qui est posé d'abord, c'est donc la *liberté du sujet*, aussi bien pour soi que pour le partenaire de la relation (dans le mariage, par exemple). L'engagement pris est celui d'un contrat dont les termes prévoient que les partenaires peuvent constamment en modifier le contenu en fonction de leur situation. On a passé ainsi, comme l'a fort bien montré W. OSSIPOW, d'un système fondé sur l'idéologie de la propriété foncière stable et exclusive à un autre système fondé, lui, sur l'idéologie capitaliste de la fluidité de l'argent. Comme on place son argent là où il rapporte le plus, et qu'on le retire dès que l'investissement n'est plus rentable, on « place » son désir là où il peut « rendre » le plus, c'est-à-dire favoriser le plus l'épanouissement personnel. Si l'autre est un obstacle à cet épanouissement, il vaut mieux l'écarter. Typique de cette perspective, cette déclaration: « La véritable fidélité est celle qui permet de grandir ensemble, et de grandir parfois jusqu'au point de décider de se séparer, si la séparation est l'unique voie pour franchir les étapes ultérieures. »¹

Liée à une société d'extrême mobilité, cette conception de la fidélité ne lie pas le présent au passé, mais bien le passé au présent. Ce qui a été librement décidé autrefois est jugé à l'aune de ce qui se vit aujourd'hui. Elle permet donc de s'adapter avec souplesse aux aléas d'une évolution personnelle mouvante. Le présent importe ici plus que le passé; et plus que l'avenir, ce dernier étant lui aussi rigoureusement conditionné par la valeur possible du présent. Ici les risques de la liberté sont pris au maximum, puisque le couple est considéré comme la résultante, provisoire peut-être, de deux libertés égales et également libres de rechercher leur épanouissement majeur.

Il ne faut pas caricaturer cette perspective, dans laquelle d'ailleurs tant de couples, mariés ou non, vivent aujourd'hui. Il y a là, surtout du côté des femmes, la juste affirmation du droit à l'existence personnelle, et le refus de sacrifier sa vie propre sur l'autel des principes institutionnels ou moraux. Une volonté aussi de ne pas se laisser piéger par l'hypocrite insignifiance des relations formelles, de refuser le faux-semblant et par là de poser un acte de portée politique qui mette en question, avec et derrière le mariage, la société elle-même et ses contraintes aliénantes. Mais il faut bien voir qu'une telle position est la traduction, aux conséquences souvent dramatiques, sur le plan de la morale, de l'idéologie de la société capitaliste de consommation. Elle aboutit souvent à une exaltation perverse, parce qu'absolue, des droits de l'individu au moment même où, ce faisant, l'individu accepte les impératifs les plus exigeants et les plus aliénants de l'idéologie du temps! D'autre part, elle exprime, jusque dans ses interrogations les plus incisives, l'incapacité où se trouve l'homme de cette société de consommation d'endurer le réel dans l'espérance d'une promesse.

¹ B. BESRET, *De commencement en commencement*, Paris 1976, p. 159.

Je crois qu'il existe un autre chemin : celui de ce qu'on pourrait appeler l'uto-
pie évangélique de la fidélité. Elle est fondée sur les notions de *projet* et de *limite*.
A quoi s'engagent des êtres qui déclarent vouloir être fidèles l'un à l'autre à cause
de l'Évangile ? On peut discerner plusieurs éléments :

- D'abord une commune volonté de s'inscrire dans un projet commun ; ce
projet est reconnu suffisamment important pour que les partenaires décident
de s'engager l'un envers l'autre à mettre en commun ce qu'ils sont en vue de
sa réalisation.
- Le terme fort, dans cette perspective, est le *futur* qui se donne comme le
possible de l'accomplissement du projet. Le passé certes permet de mesurer
le chemin parcouru, mais il n'est plus déterminant, pas plus que le présent
qui trouve son sens de son ouverture sur l'avenir.
- C'est pourquoi, au nom du projet visé, les partenaires de l'engagement se
déclarent prêts à se faire confiance et à se laisser interpeller, modifier et trans-
former l'un par l'autre pour mieux correspondre au projet. Il y a donc ici
histoire, parce que chacun renonce à rester là où il est pour progresser, à cause
de l'autre et par lui, vers la réalisation visée.

Cette définition peut s'appliquer à d'autres domaines que la vie conjugale,
par exemple la vie religieuse, les relations avec Dieu, ou de Dieu avec son peuple ;
dans le domaine conjugal, elle signifie pour les deux époux qu'ils se considèrent
comme les mutuels témoins de ce projet, lequel n'est autre ici que la constitution
même du couple. L'un est pour l'autre le sens même du projet, ce qu'il vise, ce
pour quoi il s'engage et se donne. Ou pour être plus précis : le partenaire conjugal
est le sens même du projet en tant qu'il est lui aussi lié, engagé dans la même his-
toire à faire. Ainsi le couple, dans cette perspective, n'est ni le résultat d'un contrat
passé, ni la confrontation permanente de deux libertés qui se gardent autonomes,
mais cette réalité nouvelle, cette « personne » nouvelle qui résulte de l'échange
de deux êtres qui acceptent de se reconnaître mutuellement comme leur promesse
et leur limite.

L'autre comme promesse puisqu'il est, comme dit l'apôtre Paul, celui qui donne
sens à mon propre corps (1 Co 7,4 ; Eph 5,28). L'autre me donne sens, non pas
seulement parce qu'il me permet de me réaliser moi-même, mais surtout et plus
profondément parce qu'il est moi, en tant que promesse, en tant que projet, comme
je suis lui dans ce même projet. Mais l'autre, dans cette perspective, est aussi ma
limite, justement parce qu'il incarne le fait que ce qui m'est indispensable est
aussi ce qui m'échappe, ce qui ne m'appartient pas. Je ne peux l'aimer sans accep-
ter de me risquer dans cet aveu qui me livre à lui. L'autre est ainsi le signe, même
quand la relation conduit à un échec, que je ne suis pas autosuffisant : je ne suis
que dans cette relation risquée et dans ce don ; c'est-à-dire dans cette dépendance
de l'autre auquel je me lie puisqu'il faut que lui aussi me fasse le don de sa liberté
pour que notre échange devienne créateur d'une vie autre, d'une personne nou-
velle ¹.

¹ Cette symbolique du don et de l'échange sera précisément l'espace où l'enfant
physiquement né trouvera de quoi se dire comme personne propre. L'enfant est ainsi
le signe, dans son altérité même, de la réalité particulière du couple.

Dans cette perspective, l'engagement mutuel ne peut être que sans retour, et sans autre garantie que l'autre lui-même ¹. Du coup, la fidélité n'est ici ni fidélité à soi-même, ni fidélité à un engagement passé (encore que ces deux éléments ne soient évidemment pas absents), mais fidélité à ce don réciproque qui est le projet même au nom duquel on s'engage l'un envers l'autre. Or ce don n'est vrai que s'il est total et sans réserve (si le grain ne meurt...!). Là où le don est partiel, limité, il ne peut plus être la condition de l'échange dont nous parlions. Il est menacé de calcul, relation économique où les partenaires se prêtent tout en gardant des réserves! On risque de passer d'une perspective évangélique à une perspective économique.

C'est pourquoi, en perspective évangélique, il ne peut y avoir de confusion entre la relation conjugale, unique, privilégiée et particulière, et les autres relations interpersonnelles. La première est un échange total, que signifie mais que n'épuise pas l'échange des corps, un don réciproque de deux libertés. Les secondes ne sont qu'une analogie de la première: d'autres femmes, ou d'autres hommes, sont aussi la promesse et la limite des deux partenaires du couple, mais d'une autre façon; elles ou ils sont la promesse d'une valorisation et d'une reconnaissance, mais aussi l'expression même de la limite, puisqu'elles ou ils rappellent précisément aux deux partenaires qu'ils ne sont plus libres de leur don, de leur vie, mais qu'ils sont liés.

b) *La liberté*

C'est ici qu'il faut aborder le problème de la *liberté*. Que signifie en effet la liberté dans la vie de ceux qui se sont liés par le don réciproque et l'engagement conjugal? La perspective évangélique ne sépare pas liberté et fidélité, au contraire de ce que pense souvent l'homme d'aujourd'hui qui critique l'exigence de fidélité au nom de la liberté. Mais peut-être ne s'agit-il pas de la même conception de la liberté? Celle dont nous parlons trouve sa pleine révélation dans la vie et l'œuvre de Jésus-Christ. Ce qui frappe le lecteur des évangiles c'est que Jésus ne vit jamais la liberté comme si elle consistait en réalité à abdiquer toute autonomie pour se soumettre aux exigences d'une loi extérieure, qui se donne comme norme ultime. Cette liberté-là, qui trouve son sens à consentir librement à l'hétéronomie absolue, est celle des rabbins pharisiens. Jésus s'y oppose au nom de l'exigence qui, par la loi certes mais en s'enracinant au-delà d'elle, appelle au risque de l'amour.

D'autre part, Jésus ne vit pas non plus une liberté qui serait l'affirmation de l'autonomie absolue, comme si l'homme était à lui-même son propre fondement. Il ne pose justement pas le problème de la liberté en termes de permis/défendu. Il incarne une manière de vivre dans la liberté qui est concrètement une pratique libératrice, c'est-à-dire une pratique de la relation à autrui qui cherche toujours à le libérer de ses aliénations. La liberté du Christ de s'approcher de tout homme en le reconnaissant pour ce qu'il est en réalité, c'est-à-dire un enfant de Dieu blessé, appelé au festin du Royaume, a pour conséquence de libérer l'homme de son propre enfermement, que celui-ci soit dû au regard d'autrui ou à sa propre culpabilité. La liberté du Christ est libératrice parce qu'elle permet à l'homme de percevoir son ultime vérité, qui est d'être habité par l'amour créateur de Dieu.

¹ A l'image de l'engagement sans retour que Dieu prend en Jésus-Christ à l'égard des hommes, signifié là encore par l'amour du Christ pour l'Eglise.

Les guérisons opérées par le Christ sont le signe de cette recreation qui s'opère en l'homme dès qu'il consent à être aimé.

Si la liberté est telle, elle a une double signification pour la relation conjugale. Elle est d'abord libération de sa propre peur face à autrui. On peut se demander à cet égard si parler de la liberté comme de la liberté sexuelle de se choisir d'autres partenaires que son conjoint n'exprime pas souvent une peur réelle d'une relation vraiment profonde, qui implique un décentrement de soi et une reconnaissance lucide de l'ambiguïté qui nous habite. Or il n'y a de vraie relation, autre qu'un partage momentané, que là où sont apaisées les peurs, en même temps que seule une vraie et patiente relation permet cet apaisement.

Mais surtout, la liberté dont parle l'Evangile est celle qui permet la libération chez l'autre de tout ce dont il est porteur. C'est pourquoi le couple authentique s'inscrit forcément dans le temps et l'espace, un temps et un espace constitués de tout ce qu'ils se sont mutuellement permis de découvrir en eux. Le couple est ici le lieu, si j'ose dire, d'un exercice pratique de libération, au sens où chacun permet à l'autre d'exister dans sa vérité à la fois singulière et liée, et d'exprimer, en termes de vie quotidienne, ses richesses propres. C'est dire que la liberté est d'abord écoute patiente et confiance fondamentale: le mystère de l'autre trouve en Dieu son ultime profondeur, il est donc irréductible (ce qui m'interdit à tout jamais de tenter de l'objectiver), mais il faut pourtant qu'il s'exprime en vie concrète.

Ainsi, l'expérience que le couple permet à chacun des conjoints de faire est celle d'une liberté découverte grâce à la confiance libératrice de l'autre. Là encore, la sexualité peut exprimer cette confiance qui libère l'autre de ses craintes, de ses angoisses, pour lui permettre d'exprimer par son corps même la joie et la tendresse, le plaisir et le jeu. Et l'on n'a probablement pas trop de toute une vie pour explorer ce chemin de liberté! La liberté signifie la véritable reconnaissance de l'autre, non dans un sens statique, tel qu'il est, mais dans un sens dynamique, c'est-à-dire tel qu'il est appelé à devenir par l'expression progressive de toutes ses richesses potentielles. La liberté est donc inséparable d'une espérance pour l'autre et d'un projet commun. On comprend que la liberté ainsi définie soit totalement incompatible avec celle qui, s'alignant sur les exigences du désir, considère finalement que l'autre n'a de sens qu'à jouer le rôle de faire-valoir de mon épanouissement ou de stimulateur de mon plaisir. L'enjeu éthique de la sexualité se trouve ainsi précisé: ou bien elle exprime et permet la réduction d'autrui à sa fonction sexuelle (que ce soit pour le plaisir ou pour la procréation, de ce point de vue c'est pareil!), elle signifie une volonté de puissance réifiante, ou bien elle permet le langage de l'émerveillement face à ce qui reste toujours en l'autre mystère irréductible, et que le jeu érotique ne cesse alors d'approfondir et de célébrer.

C'est pourquoi on peut à juste titre parler, en perspective chrétienne, d'une *ascèse* de la vie conjugale. Non dans le sens d'une limitation volontaire de la pratique sexuelle, qui serait en soi méritoire, mais dans le sens d'une attention réciproque patiente des conjoints à ce qui les habite, un refus de réduire à l'apparence la profondeur de leurs existences. C'est ainsi que la vie conjugale devient l'apprentissage d'un nouveau regard sur le réel, qu'on sait habité par une présence; c'est construire un monde où manger devient communier, et faire l'amour célébrer les merveilles de l'amour de Dieu; où le don du corps signifie le don de sa fragilité offerte, le risque de toute une vie donnée; où le corps lui-même devient le signe

de ce qui l'habite et le moyen de le dire à un autre et de le célébrer avec lui. Ainsi le corps, où l'autre se donne tel qu'il est, c'est-à-dire infiniment plus que ce corps même, devient le lieu même, dans l'amour, de l'appréhension la plus spirituelle, la plus dépouillée, la plus « chaste » de la présence d'autrui. Cette symbolique du corps s'expérimente dans le moment où chacun faisant don à l'autre de lui-même, personne/corps, dans le dépouillement que signifie la nudité, dans l'absence finale de toute prétention, l'homme et la femme se donnent vie, s'irradient l'un l'autre d'une vie qui est beaucoup plus que chacun d'eux.

On pourrait dire que l'enjeu du couple est ici de permettre à l'amour d'organiser toute l'existence comme symbolique, articulée sur ce rapport entre charnel et spirituel. Où toutes choses, y compris les plus concrètement matérielles, sont destinées à signifier le don, mais où réciproquement le spirituel n'est jamais séparé du charnel.

Il y a dans cette compréhension de l'existence conjugale une polémique implicite contre toute réduction de l'autre à son corps, de la réalité aux choses qui la constituent, de l'amour au plaisir. Accepter de retrouver cette symbolique profonde de la vie, c'est mettre en question l'idéologie dominante de notre société occidentale, triple idéologie de la force possessive, de la violence matérielle et de l'objectivation marchande.

On le voit, l'ascèse dont nous parlons n'est en rien une impuissance à vivre, ou une peur du désir. Elle est la reconnaissance de la profondeur ultime des êtres, de leur irréductibilité à ce que l'on peut en dire. Elle est donc une *endurance du réel*, une acceptation de ce que l'autre est, réellement, dans le dépouillement des apparences, des faux-semblants, des idolâtries. Endurer signifie laisser le temps révéler peu à peu la vérité du désir qui nous habite, par lequel une vérité plus profonde se dit au creux du quotidien. Il est des impatiences qui se donnent pour des cris de liberté, alors qu'elles ne sont que des cris d'angoisse devant la nécessité de faire le deuil de la toute-puissance et de l'immédiateté.

Tout cela ne serait qu'idéalisme, un peu illusoire sans doute, si cette perspective n'était pas rigoureusement fondée sur la foi en la précedence de la Parole qui rend possibles nos propres existences. « Au commencement était la Parole », cela veut dire qu'il n'y a de vie que là où elle est reçue comme don, inscrit dans la trame des choses et du corps sans s'y réduire pourtant. Quelque chose nous fonde et nous précède qui garantit notre liberté et notre existence propres. Sans cette précedence reconnue de la Parole de Dieu qui fait de notre vie un mystère et un don, tout ce que nous avons dit de la fidélité devient odieux moralisme et entreprise impossible. C'est parce que dès le départ nous ne sommes pas notre propre fondement que la liberté peut être comprise comme la libération par l'Evangile de la convoitise meurtrière; l'autre en effet cesse d'être ce qu'il faut réduire à soi parce qu'il menace notre autonomie, mais devient au contraire le signe de cette altérité qui nous fonde. Dès lors, l'éthique conjugale n'est plus une entreprise idéale impossible, et donc culpabilisante, mais un exercice (c'est le sens du mot grec « ascèse ») de discernement, et donc de décentrement. La liberté n'a plus pour centre l'existence autonome du sujet, au service de qui tout, y compris l'existence concrète d'autrui, est placé, mais elle est dans cette capacité d'accepter l'altérité d'autrui comme sens possible du projet conjugal. C'est en ce sens qu'en perspective chrétienne liberté et fidélité sont étroitement liées.

c) La conjugalité

Nous venons de parler du couple humain en mettant son existence sous le double signe de la liberté — comme libération de la peur et reconnaissance risquée de l'autre — et de la fidélité — comme inscription de l'amour dans la temporalité d'un projet créateur d'histoire. Mais cela ne fait pas encore un couple marié!

Un homme et une femme peuvent avoir des relations sexuelles et même vivre ensemble sans pour autant être mariés. Cette constatation banale montre bien que ce ne sont ni les relations sexuelles ni le fait d'une vie commune qui, dans nos sociétés du moins ¹, font le mariage. On peut en effet très bien concevoir même un couple vivant la liberté et la fidélité telles que nous les avons décrites sans pourtant être marié. On voit donc que ce que la tradition occidentale appelle le consentement mutuel, s'il est bien la condition de possibilité du mariage, n'en constitue pas la raison suffisante. Le mariage implique en effet une autre dimension, celle de l'espace social dans lequel le couple vit. Plus exactement une prise en considération positive de cette dimension sociale par le couple. On dira donc qu'il y a *mariage* lorsqu'un homme et une femme décident librement d'inscrire leur relation amoureuse dans le temps et dans l'espace social et qu'ils attestent cette décision en s'engageant publiquement l'un envers l'autre; en contrepartie de quoi le groupe social dont ils font partie (clan, groupe, tribu, cité, nation...) les reconnaît comme tels et s'engage à leur égard.

Reprenons les deux pôles de cette définition. Nous disons d'abord que le mariage est un *engagement social du couple*. C'est reconnaître que dans son essence le mariage est un acte social. Du point de vue des époux, il exprime la conviction que le plus privé, le plus intime de la relation humaine doit, pour être fécond, s'inscrire dans un espace et un temps, c'est-à-dire participer à un projet social qui relaie en quelque sorte le projet personnel du couple. Le couple, qui représente une potentialité plus riche que celle qu'exprimerait le seul partage de deux existences individuelles, est gros d'un avenir qui concerne aussi l'ensemble du groupe social auquel il participe. L'enfant est le signe le plus évident de cette potentialité, mais pas le seul.

En se mariant, l'homme et la femme déclarent — et cette déclaration doit être de ce fait toujours publique — que le plus personnel de leur existence est inséparable de leur existence sociale. Dans ce sens le mariage marque un refus de partager l'existence en zones hétérogènes, privée et publique, la vie familiale, conjugale, sexuelle n'étant jamais séparable de la société dans laquelle elle a lieu, de son projet et des conséquences qu'il a sur la vie personnelle de chacun.

Pour le dire autrement, on reconnaîtra dans l'acte public de l'engagement mutuel des époux l'affirmation, qui est aussi l'expression de leur espérance, que dans la singularité de la relation entre l'homme et la femme qu'ils sont est donnée la possibilité exemplaire de vivre le sens profond de toutes les rencontres, de toutes les relations. Non dans un sens réducteur, comme si plus rien d'authen-

¹ Il est vrai que dans les sociétés primitives, et de manière générale, dans toutes les sociétés à fort contrôle social, si les relations sexuelles hors mariage sont possibles, la vie commune sans mariage l'est beaucoup moins. Mais cela n'infirme pas notre thèse, puisque justement la force du lien social est ici le facteur dominant; or, c'est le lien avec la société qui nous paraît constituer une des deux données essentielles de l'institution conjugale.

tique ne pouvait exister pour les deux époux en dehors de leur relation réciproque, mais pour parier que dans cette relation conjugale particulière pourra se révéler tout le sens des relations interpersonnelles, que dans cette singularité la pluralité de toutes les autres relations trouvera son foyer unificateur de sens et de valeur. C'est la relation sexuelle amoureuse qui donne sens à toutes les autres relations, en permettant d'expérimenter de manière unique et totale ce qu'est la relation à autrui.

Ainsi le mariage révèle-t-il le caractère social de l'amour, l'être social de l'amour. C'est pourquoi je tiens pour très important le fait que dans toutes les sociétés ou cultures et sous des formes évidemment diverses, le mariage soit signifié publiquement sous la forme d'un engagement mutuel des époux devant la société ¹. Le geste public, qu'il soit réglé avec minutie comme dans les sociétés anciennes ou qu'il exprime davantage la liberté des époux comme dans nos sociétés modernes, est un des deux moments forts du mariage, celui où face à tous les autres deux individus particuliers se définissent en se séparant des autres, déclarent qu'ils se sont choisis et qu'ils constituent du coup une nouvelle cellule de vie sociale, une nouvelle famille. Bien entendu, selon les sociétés, cette reconnaissance de la dimension sociale du mariage a reçu des interprétations différentes; de manière générale, on peut dire que l'histoire de l'institution conjugale est surtout, sinon exclusivement, celle de sa fonction procréatrice: il s'agit d'assurer avant tout la survie du groupe; à cette survie sont sacrifiés les désirs personnels des individus. Et pourtant autre chose est également en jeu, à savoir que le mariage est un acte social non seulement parce qu'il assure la procréation mais aussi parce qu'il permet à l'homme et à la femme d'accéder *en même temps* à une créativité sociale, qui réclame de leur part un engagement conscient. C'est pourquoi dans bien des sociétés antiques déjà (ainsi en Iran, à Rome...) le mariage échappera à la mainmise totale des familles pour dépendre en partie, puis de plus en plus, du consentement personnel des futurs époux. Nous allons revenir dans un instant sur ce point. Qu'il nous suffise provisoirement de reconnaître que dans le mariage le plus intime de l'existence est lié par un geste public d'engagement à la responsabilité sociale des époux. A cet égard, on peut dire qu'en se mariant l'homme et la femme renoncent à ne se marier que pour eux seuls!

Si nous insistons quelque peu sur ce point, c'est qu'il risque d'être oublié aujourd'hui dans une société où, par juste réaction contre la mainmise sociale sur le mariage, on a privilégié les valeurs affectives et électives, le choix libre et personnel qui seul permet l'amour. Certes, on ne peut pas parler vraiment de mariage là où le consentement des époux n'est pas requis; on est encore dans ce que j'appellerai de « l'infra-conjugal », là où les partenaires d'un couple n'ont aucun droit de libre consentement ². Mais cette reconnaissance de l'importance

¹ Cf. Lise VINCENT DOUCET-BON, *Le mariage dans les civilisations anciennes*, Paris 1975; Lucy MAIR, *Le mariage. Etude anthropologique*, Paris 1974.

² On peut d'ailleurs remarquer que l'évolution des sociétés ne va pas forcément dans un sens progressiste; ainsi la Grèce archaïque a connu un régime matrimonial plus libre et plus respectueux des valeurs affectives et électives (cf. HOMÈRE) que la Grèce classique (voyez PLATON, ARISTOPHANE ou XÉNOPHON). C'est probablement le mépris de la femme qui est la cause de ces régressions, mépris qui se traduit en mépris de l'affectivité intersexuelle, exaltation des vertus viriles et... de l'homosexualité. De telles chutes dans l'« infra-conjugal » menacent toutes les sociétés, y compris les modernes; qu'on songe, par exemple, à la société nazie !

du libre consentement ne doit pas signifier un oubli de la dimension sociale du mariage. On ne saurait prétendre se marier pour échapper aux responsabilités sociales, pour préserver sa vie privée des atteintes de l'oppression sociale! Ce serait contradictoire dans les termes, puisque le mariage suppose au contraire cette volonté d'unir dans un même projet existence personnelle et existence sociale. A l'opposé est-il possible, comme certains le pensent aujourd'hui, de refuser la forme du mariage tout en en vivant l'exigence sociale? C'est évidemment un des débats de notre époque, il n'est toutefois pas possible d'y répondre sérieusement sans aborder d'abord l'autre pôle de l'institution conjugale, celui que met en évidence l'importance du libre consentement des époux reconnu par la société.

Nous disons donc que le mariage est en même temps l'*engagement de la société envers le couple*.

Nous avons vu plus haut qu'un des signes incontestables de progrès vers plus d'humanisation avait été la reconnaissance par la société de l'importance primordiale du libre consentement. « *Nuptias non concubitus, sed consensus facit* », comme dit le droit romain. C'est ainsi reconnaître que le mariage ne se réduit pas à un acte social, où ne s'exprimeraient que les seuls besoins de la société ordonnant à son profit l'existence de l'homme et de la femme. En étant *témoin* du mariage, la société reconnaît que le mariage, bien qu'orienté vers des fins sociales, bien qu'indispensable à sa propre vie, ne lui appartient pas, n'est pas sa chose. Il faut poursuivre un instant cette idée.

L'engagement public des époux prend la société à témoin. Dans un double but : d'une part, c'est ce que nous avons vu plus haut, pour manifester la prise au sérieux de l'espace social par les époux et leur volonté d'y inscrire délibérément leur vie conjugale et familiale. D'autre part, il s'agit d'appeler la société à reconnaître au couple son nouveau statut; c'est-à-dire à le reconnaître justement comme couple, et pas seulement comme deux individus vivant ensemble. Ce faisant, la société reconnaît qu'entre elle et les individus concernés, il y a cette réalité nouvelle du couple.

En s'engageant à reconnaître l'existence de cette nouvelle entité, la société renonce implicitement à se considérer comme la finalité immédiate ou ultime de la vie individuelle. L'Etat, la nation, la collectivité, ne constituent pas le but de la vie individuelle: ce qui est structurel et prioritaire, c'est le couple, expression sociale de la relation homme/femme. L'Etat, la société n'existent que pour autant que puisse exister cette relation prioritaire, et en vue de la favoriser. C'est du moins ce qu'implicitement tout groupe social me semble affirmer en s'engageant comme il le fait à l'égard du mariage par un acte de reconnaissance (rite, symbole ou loi). Cet engagement souligne l'importance, pour le groupe lui-même, de cette relation privilégiée entre un homme et une femme. Il signifie également, et pour les mêmes raisons, le souci du groupe de couvrir de sa protection la réalité conjugale.¹

On pourrait objecter à ces réflexions que le témoignage historique montre que la reconnaissance du mariage par la société a pour but bien davantage de ren-

¹ Une fois encore on renverra aux études des historiens sur les sociétés antiques où l'importance des rites de socialisation du mariage ne va pas sans la reconnaissance de la transcendance du mariage par rapport à cette socialisation (ne serait-ce que parce qu'il y est question de sexualité !); cf. L. VINCENT DOUCET-BON, *op. cit.*, L. MAIR, *op. cit.*, et E. SCHILLEBEECKX, *Le mariage, réalité terrestre et mystère du salut*, tome I, Paris 1966, lequel ouvrage comporte une abondante bibliographie sur la célébration du mariage dans l'Antiquité (p. 349 s.) et chez les peuples d'Occident (p. 350).

forcer le contrôle social sur le conjugal, de lui imposer ses normes et ses modèles, que de reconnaître la primauté structurelle du mariage. L'objection est apparemment décisive. Ainsi l'histoire multiplie les témoignages qui montrent que c'est le modèle hiérarchique social qui s'est imposé, c'est-à-dire que la relation homme/femme a été vécue comme une relation maître/esclave. On ne peut en effet nier que la relation homme/femme « ressortit à la relation du maître et de l'esclave, car il est vrai qu'historiquement et dans un grand nombre de cultures, c'est l'homme qui est le maître et qui impose comme tel. Une lutte pour la vie et pour la possession du monde oppose les sexes, et l'homme s'établit en maître: la femme devient l'esclave, objet d'échange ou de rapt. »¹ Les témoignages abondent en effet sur ces sociétés virilocratiques où dominent les rapports de force et de domination qui semblent réduire la relation homme/femme à une modalité particulière de la relation dominant/dominé. Mais je dis bien « semble », car malgré l'apparence écrasante du témoignage historique, je suis persuadé que la relation homme/femme est « une dialectique à deux niveaux » (CHIRPAZ) et que, sous l'apparente domination de la dialectique maître/esclave, la dialectique homme/femme n'a jamais cessé pour autant d'être présente. Jamais la réduction de la seconde à la première n'a été totale². Je crois même que constamment la relation homme/femme a subverti la relation maître/esclave, l'empêchant d'aller jusqu'au bout de son horrible destin. Quelque chose d'irréductible, parce que structurel, a résisté et résiste encore à l'enfermement du sexuel et du conjugal dans les seules catégories du politique et de l'économique, du pouvoir et de l'avoir. Ce caractère du mariage d'être ultimement non réductible au social, c'est ce que veulent mettre en évidence, malgré les apparences, les rites ou symboles publics qui marquent l'engagement du groupe à l'égard d'un couple nouveau. Il s'agit bien d'une reconnaissance par la société de ce que son avenir dépend de la manière dont pourra être résolu le problème de la relation entre l'homme et la femme. Partout et de tout temps cette question est apparue tellement décisive qu'il a fallu en ritualiser le sens et en expliciter symboliquement les chances et les risques. Bien sûr, ce faisant, la société impose un cadre, souvent rigide, à la vie conjugale; mais ce fait est lui-même moins important que celui du sens profond de cette ritualisation: par elle la société reconnaît que dans sa spécificité ultime la relation homme/femme est d'un autre ordre que social, qu'elle échappe malgré tout au contrôle social. L'importance de la sphère de l'intime, du secret, est ici à noter soigneusement: elle signale l'irréductibilité du conjugal au social. Or, si je vois bien, la reconnaissance sociale du mariage implique la reconnaissance de cette sphère, puisqu'aussi bien on ne connaît pas de société qui contraindrait les époux à faire l'amour en public³. Je tiens ce point pour important, parce qu'il semble bien indiquer

¹ F. CHIRPAZ, « Dimensions de la sexualité », *Etudes*, mars 1969, p. 422.

² Il faut d'ailleurs se montrer très prudent dans l'utilisation de nos sources historiques, qui proviennent, pour l'immense majorité d'entre elles, de la partie masculine de l'humanité ! D'autre part, dans le domaine de la sexualité et de la conjugalité, le discours extérieur, public (qui représente la majeure partie du texte conservé de l'histoire) est par nécessité masqué, indirect.

³ Il est frappant de constater que dans toutes les sociétés, à notre connaissance du moins, on marque d'un contraste total le moment public du mariage et le moment privé, celui de l'acte sexuel. La fête, le bruit, les cris, les parents... s'arrêtent à l'entrée de la chambre à coucher (ou de ce qui en tient lieu).

que les sociétés humaines ont reconnu que la relation homme/femme était première et primordiale, fondement de toutes les autres relations possibles, fondement de toute vie sociale. Et il semble bien que toutes les sociétés humaines ont jusqu'ici considéré leur rôle face au couple comme devant être de lui offrir un lieu bien défini et protégé où l'homme et la femme puissent vivre leur sexualité, afin que par là la vie sociale elle-même devienne possible.

Toute l'ambivalence du mariage est sans doute là, dans cette reconnaissance sociale qui risque toujours de s'inverser: réduire le couple à la conformité d'un modèle social au lieu d'y reconnaître la libre source de toute vie possible. L'histoire de l'institution conjugale témoigne à l'évidence de cette ambivalence; en ce sens on peut dire que le couple humain est encore une promesse, un « à venir », nos sociétés n'en ayant jusqu'ici connu que des esquisses malhabiles!

Ainsi nous pouvons maintenant nuancer notre affirmation liminaire sur le caractère essentiellement social du mariage. Le mariage est un acte social, mais il l'est bien plus parce qu'il exprime dans son essence même la promesse d'une société réconciliée, où la finalité de la vie commune n'est pas la rivalité mortelle mais la reconnaissance vivante de l'autre, où la vie est accueil et fruit et non compétition et esclavage.

Le couple, horizon de la sexualité: parvenu au terme de cette partie, résumons notre démarche. Elle repose sur l'affirmation théologique que la différence sexuelle trouve son sens quand elle est rapportée à l'altérité de Dieu, cette dernière étant elle-même explicitée comme mystère de l'amour de Dieu par le témoignage biblique. Sur cette base, nous avons pu décrire l'enjeu éthique de la sexualité comme le passage de la convoitise à l'amour, c'est-à-dire la reconnaissance que le couple est bien l'horizon de la sexualité. Ce couple, nous avons vu qu'il pouvait devenir le lieu d'une triple expérience de l'amour, sous le triple mode de la fidélité, de la liberté et de la sociabilité.

L'expérience conjugale permet à l'homme et à la femme de découvrir la véritable portée de l'altérité (c'est dans ce sens que nous avons parlé de la liberté), de s'affronter à la temporalité de l'existence (c'est le sens de la fidélité qui vit le temps non comme lente dégradation de ce qui fut, mais comme découverte progressive de l'autre et réalisation du projet), et de comprendre l'espace social comme lieu d'incarnation de l'amour (c'est ce qui nous a semblé caractériser le mariage).

Mais est-il besoin de le dire: l'expérience conjugale est souvent tout autre chose. Et sans doute faudrait-il un autre volume pour parler des échecs de la vie conjugale! On pourrait en particulier montrer pourquoi bon nombre de couples ne parviennent pas à comprendre l'altérité, ou à vivre la temporalité comme une promesse, ou encore à inscrire de façon responsable leur vie affective dans l'espace social. On devrait évoquer les raisons psychologiques, sociologiques, idéologiques, morales ou spirituelles de ces échecs. Mais notre intention n'est pas d'entrer sur le terrain des conseillers conjugaux ou des psychologues, qui savent bien d'ailleurs qu'en ce domaine il n'y a que des cas particuliers et qu'on ne saurait traiter ces problèmes à coup de règles générales! Ce que nous avons voulu, c'est rappeler la perspective de fond de l'éthique chrétienne de la sexualité; mais ce rappel pourrait être mal compris si on n'ajoutait pas aussitôt deux remarques importantes:

a) Cette perspective chrétienne n'a de sens que si on ne la sépare à aucun moment de son fondement théologique; elle devient à coup sûr un moralisme insupportable si on oublie qu'elle est la conséquence — et non la condition! — de la

reconnaissance de l'altérité de Dieu, de l'antécédence de sa Parole. En ce sens l'éthique est elle-même une grâce, un chemin déjà ouvert devant soi, une découverte des merveilles qui sont déjà là, avant même qu'on leur prête attention. Sans ses racines théologiques, la morale chrétienne n'est plus qu'un arbre mort, où ne passe plus le frémissement de la vie.

b) Décrire cette perspective n'est pas gommer l'échec; ce n'est pas culpabiliser ceux qui ne s'y inscrivent que partiellement ou difficilement; c'est au contraire rappeler que le christianisme reconnaît la positivité de l'échec, puisqu'il place au centre de son message la Croix du Christ, échec s'il en fût. Or cet échec a signifié pourtant le triomphe de l'amour de Dieu tel qu'il est en vérité: don, fragilité, risque. Parler du couple comme nous l'avons fait peut réveiller bien des douleurs ou des nostalgies, comme si on se trouvait placé devant un idéal magnifique, d'autant plus beau qu'il serait inaccessible! Mais justement ce n'est pas de cela qu'il s'agit; répétons-le: ce n'est pas d'idéal que nous parlons, mais de la réalité des richesses potentielles qui appartiennent à l'existence de tout couple humain; réalité de la promesse que Dieu attache, selon l'Evangile, à cette relation entre l'homme et la femme. Il s'agit de dessiner une perspective qui modifie le regard, et lui permette de voir ce qui n'est pas évident, et de moins en moins évident dans une société comme la nôtre, et que pourtant il faut patiemment rechercher et construire. Faut-il alors redire que tout cela ne supprime ni l'échec ni les choix quelquefois douloureux? Comment pourrait-on s'engager dans cette recherche risquée sans rencontrer l'échec? Il y a des échecs qui révèlent mieux que des réussites ce qui nous habite au plus profond, ce qui résiste à l'aplatissement insupportable d'une relation, d'un amour, ou à l'enlèvement d'une tendresse dans l'insignifiance.

Si le couple est une humanité à faire, c'est qu'il est, et reste toujours, une réalité promise, gagnée sur fond d'absurdité, de violence et de conflit. La promesse n'est pas le rêve qui permet d'échapper à la dureté de la réalité, mais un appel à croire à l'espérance attachée au projet du couple humain, à cette patiente reconnaissance d'autrui, qui quelquefois débouche sur l'émerveillement et qui souvent ne se conquiert qu'au travers de l'affrontement. Mais en est-il autrement de la relation de l'homme avec Dieu?

Note additionnelle : Et l'enfant ?

Si la fidélité inscrit la vie du couple dans un temps créateur, dans un projet, c'est l'enfant qui en symbolisera le mieux toute la valeur. Mais il ne faut pas confondre les plans: la fidélité n'est pas justifiée par les enfants, les enfants symbolisent la créativité de la fidélité et ses enjeux de vie. L'enfant exprime jusqu'où va en réalité la symbolique du don et de l'échange entre l'homme et la femme qui se lient l'un à l'autre: jusqu'à permettre à une vie de naître et de grandir.

Si la liberté permet à chacun des partenaires du couple d'exister dans sa vérité à la fois singulière et liée, c'est l'enfant qui symbolisera le plus parfaitement cette découverte que le fond ultime de la vie ne nous appartient pas, qu'on ne peut que le signifier indirectement par l'amour, la tendresse, la nudité acceptée, et finalement l'enfant. Celui-ci est le signe que l'authentique liberté conduit à la

reconnaissance que l'ultime réalité de la vie ne nous appartient pas, qu'il est donc inutile de la défendre avec violence ou peur contre autrui.

Si la conjugalité inscrit la vie de l'homme et de la femme dans une alliance, véritable structure du réel social, c'est là encore l'enfant qui symbolise le plus adéquatement cette sociabilité de l'amour ¹.

Ainsi, aux trois niveaux de notre approche éthique, nous retrouvons l'enfant comme le signe par excellence de la créativité de l'amour. Nous disons bien « créativité de l'amour », et pas seulement « créativité du couple uni sexuellement », car l'enfant peut malheureusement aussi n'être que la victime d'une relation sexuelle sans amour. Nous distinguerons donc quant à nous la procréation, finalité naturelle de la sexualité, de la créativité qui n'appartient, elle, qu'à l'amour. Car l'enfant d'homme, à la différence du petit d'animal, ne naît pas « de la chair et du sang » mais bien de l'esprit et de la Parole ! C'est qu'il remplit l'espace ouvert entre l'homme et la femme par la reconnaissance mutuelle de leur altérité ². Il le remplit lui-même comme un autre dont la fragilité et le besoin signifient immédiatement le risque de l'amour, la nécessité où nous sommes de reconnaître que la vie n'est donnée que lorsqu'on accepte de ne pas la garder pour soi, et finalement la profondeur du désir qui, au-delà du plaisir qui l'annonce, enracine l'homme et la femme dans un courage de vivre qui vient de plus loin qu'eux.

Il est donc clair qu'on ne saurait faire de l'enfant le but premier de la relation entre l'homme et la femme, et encore moins sa seule justification. Pour que l'enfant soit, il faut qu'il puisse symboliser l'alliance échangée entre ses parents. Si ceux-ci ne sont que ses géniteurs, il n'est pas vraiment. Car jamais de lui-même l'enfant ne peut créer ce lien : tout au plus pourra-t-il négativement en manifester l'absence par la force des pulsions de mort qui l'habiteront.

¹ Ce que démontre assez bien la nouvelle pratique conjugale qui semble s'instaurer dans nos pays : on vit d'abord un certain temps ensemble, et on ne se marie que lorsque l'enfant s'annonce, ou en vue de « mettre en route » un enfant. Tout se passe comme si la relation sexuelle et la vie commune n'avaient plus besoin de ratification sociale, mais que l'enfant par contre ne pouvait naître que dans un accord de mutuelle reconnaissance entre le couple et la société. On retrouve là l'importance du rapport entre conjugalité et sociabilité.

² Reconnaissance qui signifie que la femme accepte de renoncer à l'enfant fétiche, de renoncer à sa possession libidinale et narcissique, et que l'homme accepte, lui, de renoncer à la toute-puissance imaginaire du pénis. Cf. P. DAVID, *Psychanalyse et famille*, Paris 1976, p. 169.

3. VALEUR SPIRITUELLE DE L'ÉROTISME

La tradition biblique lie toujours la reconnaissance de l'altérité de Dieu à celle de la vocation adressée à l'homme de se mettre en route pour aller à la rencontre de ce Dieu-Autre. Au point que seuls ceux qui se déplacent, qui se mettent en chemin, peuvent espérer rencontrer le Dieu qui les a mis en mouvement: Abraham obligé de quitter Ur, terre possédée, pour Canaan, terre promise; Moïse et le peuple hébreu quittant l'Égypte pour le désert, lieu d'épreuves et de révélation; David, Elie, Jérémie, à cause de Dieu constamment délogés... Cette symbolique de l'espace exprime aussi une conscience historique de Dieu; Dieu advient dans le temps, il est autant horizon de la promesse que son origine; et pour le connaître il faut résolument s'inscrire dans le temps et l'espace¹. C'est le monde, création de Dieu finalisée par une promesse, qui médiatise l'altérité de Dieu. Car Dieu n'est pas ce qui reste quand on a fait disparaître tout le réel, mais ce à quoi le réel doit sa profondeur et son sens.

Cette expérience de l'altérité de Dieu a déterminé, nous l'avons vu, une compréhension spécifique de la sexualité: celle-ci devient le lieu par excellence de l'appréhension de l'altérité d'autrui. Mais comme l'altérité de Dieu ne trouve son sens qu'inscrite dans le temps et l'espace, la différence sexuelle ne révèle la profondeur du mystère d'autrui qu'inscrite dans le temps et l'espace du couple durable et fidèle.

Mais cela ne nous dit pas encore quelle place la sexualité occupe dans le couple une fois constitué, quel rôle elle peut jouer, non seulement comme cause de la vie commune des conjoints, mais aussi comme horizon espéré et recherché de l'existence conjugale. Car la sexualité n'est sûrement pas une réalité simple, instinctive, qui se donnerait dans sa totalité par le seul fait qu'on décide de la pratiquer: tous les couples savent qu'elle est aussi une réalité à conquérir pour que son opacité primordiale soit peu à peu allégée, transparente à la diaphanie des présences.

Contre le puritanisme, qui a si longtemps culpabilisé la sexualité, et contre son avatar moderne qui à l'inverse culpabilise, lui, l'affectivité et le sentiment pour ne plus valoriser qu'une sexualité technique, prise comme un but en soi, il faut défendre la créativité de la sexualité, en tant qu'elle est cet horizon espéré où l'homme et la femme puissent éprouver le poids réel de leur enracinement corporel dans la bonne création de Dieu, où ils expérimentent comme jeu inventif la non-conformité de leurs désirs aux règles et lois de l'existence présente. C'est en effet le jeu érotique qui garde le couple de l'enlissement dans le formel d'une relation sans joie, purement institutionnalisée. Mais parler de jeu, c'est risquer le malentendu, si évidemment moderne, d'une confusion de l'érotisme avec une technique sexologique. Il s'agit d'autre chose: la technique objective les corps et tente de réduire par là l'altérité sexuelle, alors que l'érotisme, lui, exprime la reconnaissance de la valeur libératrice et créatrice de cette même altérité. Il s'agit de vivre la différence sexuelle comme la possibilité d'une invention qui soit capable de mettre en échec la mortelle conformité au Même. Il s'agit d'organiser, disons

¹ Sur ce point on lira les belles pages de J. POHIER, *Quand je dis Dieu*, Paris 1977, en particulier les p. 13-48.

le mot même s'il peut prêter au malentendu d'une interprétation technique ou politique, la mise en relation de deux présences charnelles, qui risquent à chaque instant de se refuser, par peur, à l'aventure de leur mutuelle reconnaissance. L'érotisme signifie ici la volonté de repousser la banalité de l'ordre des choses, et plus encore de résister à la tentation de vivre le couple comme refuge ou remède (à la solitude, au désir) pour le prix duquel on est prêt à sacrifier le risque de l'amour.

Il est évident que l'homme et la femme qui décident de former un couple désirent du même coup inscrire leur amour dans un ordre capable de le maintenir, au-delà des élans premiers de la passion, comme projet personnel, inscrit dans un espace social spécifique, mais pourtant reconnu par les autres. Toutefois cet ordre est gros d'une menace mortelle pour le couple: devenir un but en soi, au nom duquel chacun des partenaires est appelé à sacrifier sa créativité, ou pour le dire plus justement, la créativité du couple lui-même. Sécurité d'abord, on pensera au reste ensuite! Les esprits un peu exigeants regardent alors avec consternation ce spectacle du couple conjugal enlisé dans le conformisme et l'habitude, «cette obligation d'expier la sécurité par l'ennui et de choisir la monotonie du ménage contre les aléas de l'inconstance»¹! Serait-ce donc pure utopie que de parler d'un couple qui conçoive sa sécurité comme la possibilité que donne l'amour d'échapper au conformisme? Qui s'inscrive dans un ordre dont la règle serait de ne rien clore, de ne jamais englober ni contenir, où chacun laisserait advenir l'autre sans l'enfermer d'avance dans les limites du rêve qu'il s'en fait? Mais l'amour conjugal a mauvaise presse. On constate, non sans frayeur, que l'idéal moderne du mariage fondé sur l'amour est en crise: «Le mariage d'inclination, on le sait, est une conquête récente: c'est depuis peu que les partenaires se choisissent librement, et, bannissant toute considération autre que sentimentale, se marient sur un «je t'aime». Il y avait un bel idéal à la base de cette «monogamie enfin réalisée» (ENGELS): réconcilier l'institution terrestre du mariage et la vocation métaphysique de l'amour, c'est-à-dire le concours de deux êtres à la formation d'une totalité. Or, que se passe-t-il maintenant qu'ont été levés les obstacles extérieurs à la réalisation du contrat amoureux, et que la passion, de principe de turbulence est devenue principe d'association? L'amour libéré ne tient pas la distance. Il s'engage sans cesse au-delà de ce qu'il sait, de ce qu'il peut: le couple contemporain est le désastre engendré par ce pari stupide.»²

«Pari stupide», en effet, pour qui ne peut concevoir que l'amour s'inscrive jamais dans un espace et un temps, qu'il puisse jamais féconder un projet d'existence. Pour qui n'accepte d'en parler qu'en termes de plaisir sans lendemain, pure spontanéité sans projet³.

¹ P. BRUCKNER, A. FINKIELKRAUT, *Le nouveau désordre amoureux*, Paris 1977, p. 139.

² *ibid.*, p. 141.

³ Il est très significatif, nous semble-t-il, que nos «nouveaux moralistes», Bruckner et Finkelkraut, qui dénoncent avec une mordante ironie l'idéologie sexologique à la mode dans le but avoué de faire l'apologie du «désordre amoureux», puissent écrire un livre de plus de trois cents pages sur la sexualité et l'amour sans une seule fois évoquer, fût-ce en passant, ce qui reste tout de même, jusqu'à plus ample informé, le fruit habituel de l'amour, à savoir les enfants. C'est assez dire le refus massif opposé à la temporalité de l'amour; l'amour est une passion et un plaisir à deux (ou à trois, quatre, dix ou plus), qui n'a d'autre horizon que de se perdre dans le présent. Il n'y a plus de projet, constamment (et sottement!) ramené par nos auteurs à un besoin d'ordre (ce péché sans rémission!).

Mais il ne suffit pas de parier qu'il y a un avenir possible pour l'amour, qu'il peut nourrir un projet de vie commune, encore faut-il se demander à quelles conditions! Comment le plaisir sexuel et érotique peut-il être créateur d'une vie ordonnée à un projet global, et pas seulement, comme le prétend le discours passionnel (et puritain!) destructeur de tout ordre? C'est moins du « désordre amoureux » qu'il faut se faire aujourd'hui les apologistes que d'un « nouvel ordre amoureux »! Défendre l'amour dans toutes ses composantes, y compris bien entendu le plaisir et l'érotisme, comme possibilité d'un ordre de vie, à la fois personnel et social. Cette tâche, qui nous paraît celle même de l'éthique chrétienne, implique qu'on ne parle pas seulement du couple comme sens de la sexualité, mais aussi de la sexualité comme don et promesse faits au couple humain pour qu'il puisse vivre, et vivre quelque chose de la joie promise par Dieu à l'homme et à la femme. Il est donc non seulement légitime mais aussi important que nous tentions maintenant de préciser le sens théologique de ce qu'on pourrait appeler la *valeur spirituelle de l'érotisme*.

La sexualité, nous l'avons vu, n'est jamais simple instinct; elle est en l'homme lieu de l'expression du désir — désir de l'autre comme présence charnelle. Elle pousse à la recherche de l'autre parce que l'autre est aussi la promesse d'un plaisir, en l'occurrence d'un plaisir sexuel. Le plaisir, nous l'avons rappelé, a eu mauvaise réputation dans la morale chrétienne, où il a été constamment suspecté de s'attacher aux fausses valeurs de ce monde au détriment de Dieu. Comme si certains grands mystiques ne trouvaient pas en Dieu lui-même leur plaisir! Il est vrai que le plaisir est ambigu, dans la mesure où, s'il réclame un partenaire, c'est d'une certaine manière pour le nier comme personne. Le plaisir peut en effet se donner comme l'illusoire affirmation de soi contre la mort, comme une tentative de se protéger, au détriment d'autrui, et même contre autrui, de ce qui pourrait rappeler le destin mortel de toute existence ¹. Le plaisir est alors vécu comme la réaffirmation d'un pouvoir capable de mettre en échec l'insignifiance et la mort, un imaginaire refuge contre le risque de la vie, blessure et blessée. Dès lors, si la morale chrétienne s'est constamment méfiée du plaisir, c'est qu'elle y a vu la tentation pour l'homme qui y consent trop facilement de refuser sa condition d'être mortel, refus qui aboutit toujours, l'expérience ne cesse de le démontrer, à la négation d'autrui; car lorsque j'accepte autrui, c'est toujours un témoin de ma propre limite, donc de ma mort, que j'accepte. Le plaisir peut donc aussi s'exprimer par la négation d'autrui, nié comme personne, objectivé comme instrument de plaisir. Le sadisme est une tragique tentative de nier la mort, tragique parce qu'elle ne peut s'épanouir que dans le crime. C'est cela que l'Eglise, lorsqu'elle est fidèle au meilleur de sa tradition ², a voulu rappeler: le plaisir peut constamment transformer la présence d'autrui en objet manipulable, idolâtrer

¹ Ajoutons immédiatement qu'il y a une manière de nier le plaisir, par peur de la fragilité qu'il révèle, qui va exactement dans le même sens; le puritain et Don Juan ne sont-ils pas frères?

² Bien entendu, il y a aussi une condamnation du plaisir qui procède dans l'Eglise de justifications moins défendables, à savoir une morale obsessionnelle, en réalité construite comme un système d'autoprotection et de défense narcissique du moi; une autre manière de donner la mort en prétendant lui échapper! Pour ne pas parler de ce que nous avons évoqué plus haut, à savoir le lien qu'il y a entre une morale répressive de la sexualité et un goût plus que suspect du pouvoir, cette autre façon de refuser la précarité mortelle des institutions.

le réel pour enfermer Dieu dans le monde clos du moi, finalement engendrer la mort en pensant affirmer la vie.

Cette critique est fondamentale. Aujourd'hui encore où la confusion se répand entre principe de plaisir et principe de réalité, où le plaisir est revendiqué contre la limite, alors que le principe de plaisir bien compris *est* l'expression de cette limite! L'homme contemporain est menacé par une violence inimaginable¹ parce qu'il revendique la réalisation illimitée de son désir. La recherche du plaisir conduit alors au refus de toute limite, c'est-à-dire de tout ce qui signale à l'homme qu'il n'est pas tout, mais seulement quelqu'un, en relation avec autrui.

Le problème, c'est que l'homme ne peut accéder à la profondeur de ce qu'il demande au plaisir sans consentir à sa limite, c'est-à-dire sans accepter le risque de la souffrance. Car ce que l'homme demande au plaisir, c'est de lui permettre de s'affirmer vivant malgré la mort, c'est de l'arracher à la pesanteur du quotidien pour qu'il puisse, comme dans la fête, abolir les déterminismes qui de toutes parts le stérilisent. Or le plaisir ne peut être ce signe de vie que si l'homme accepte d'y entendre l'appel d'un désir que le besoin apaisé ne fait pas taire. Il faut donc en effet consentir à la souffrance de ne jamais rien pouvoir posséder, et surtout pas sa vie, et surtout pas autrui, fût-ce même lorsque le plaisir vous lie à lui dans un moment qui semble abolir toute distance. On accède à la joie, par l'expérience du plaisir, lorsqu'on ne cherche plus par lui à échapper à la mort, mais qu'on consent à cause de lui à sa propre fragilité, à sa propre limite.

Insistons encore un instant sur ce point: si le plaisir peut être « dangereux », dans la mesure où il ne serait que l'expression de l'angoisse de la mort, ou du ressentiment contre la condition humaine, le refus du plaisir est tout aussi dangereux. Car il équivaut de la même façon à se prétendre maître de la vie: « Au nom d'un Dieu, Sujet absolu, représentant en fait toutes les perfections imaginaires d'un *Moi* exhaussé au rang de la divinité, on évite de manière inconsciente et perverse le surgissement du sujet humain. »² On prétend ainsi éviter le risque de sa propre fragilité. C'est ainsi qu'au nom d'une pseudo-spiritualité, on empêche l'homme d'accéder à sa vérité, celle justement qui ne lui appartient pas mais dont il vit quand il y consent: se reconnaître « homme vivant livré à la domination de la mort en même temps qu'au désir de vivre éternellement »³. Refuser le plaisir, c'est alors refuser la fragilité; ce qu'indique d'ailleurs bien le fait que ce rejet concerne toujours le *corps*, car si on condamne volontiers dans l'Eglise le plaisir sexuel ou gastronomique, on ne dénonce jamais le plaisir intellectuel ou spirituel! C'est que le corps indique la précarité; c'est par lui que l'homme l'expérimente immédiatement dans la douleur, la maladie et la vieillesse. Dans ce refus du corps par certains éléments de la tradition chrétienne (cf. notre quatrième chapitre), on voit d'ailleurs resurgir la vieille perversion gnostique qui refuse la Création et la situation de créature et qui se trouve incapable de penser la positivité du corps, y compris de celui du Christ « incarné et crucifié ».

¹ Qui atteint désormais ses enfants, livrés sans défenses morales, sinon légales, aux désirs sadiques des adultes, comme en témoigne l'atroce reportage de M.-G. LANDES, « Pornographie: les montreurs d'enfants », dans *Le Nouvel Observateur* du 28 nov. 1977, p. 120-170. A comparer avec le dernier film de PASOLINI: *Salo, ou les 120 jours de Sodome*.

² D. VASSE, « Le plaisir et la joie », *Lumière et Vie* 114, 1973, « Le plaisir », p. 99 (souligné par l'auteur).

³ *ibid.*, p. 102.

Il ne s'agit donc pas d'opposer à une exaltation irresponsable du plaisir une ascèse qui nie toute valeur au plaisir; en réalité cette opposition est tout à fait factice, puisque dans les deux cas il s'agit du même refus de la fragilité de l'existence, du même refus de la mort. La perspective théologique dans laquelle nous nous sommes placé situe le débat ailleurs, quand elle décrit le plaisir comme le signe même de la fragilité de l'existence humaine *et* du don qui lui est fait malgré tout de la vie. Le plaisir est bien le signe de la fragilité, puisqu'il ne prend sens que du contraste, si fugitif et si menacé, qu'il permet avec la pesanteur inéluctable d'un temps qui mène à la mort. Mais il avive aussi, et rend sensible à l'homme, la saveur de la vie, laquelle justement ne lui appartient pas, mais lui est donnée d'ailleurs, de Dieu. En l'homme, ce goût de la vie, que le plaisir atteste, est la trace d'une Parole qui le fonde et qu'il ne possède pas. Reconnaître l'altérité de cette Parole, c'est reconnaître qu'il nous faut mourir à toutes nos fictions aliénantes et mortifères pour accéder à la Résurrection ¹. Hors de cette interprétation théologique, d'ailleurs conforme sur ce point aux intuitions géniales de FREUD sur le « principe de plaisir », le plaisir risque de n'être que l'expression d'une quête vaine, et souvent violente, d'un pouvoir sur la mort qui s'obtiendrait par le refus de toute fragilité et de toute ouverture à autrui.

S'il y a une théologie du plaisir, elle consiste à mettre en étroite relation conscience de la fragilité et reconnaissance du plaisir comme le signe en l'homme d'un désir de vivre qu'il ne peut apaiser qu'en renonçant à l'imaginer lui-même pour le laisser au contraire se creuser toujours davantage dans la présence d'autrui.

On peut faire la contre-épreuve de ce que nous venons de dire en évoquant rapidement la double impasse du narcissisme et de la violence où le plaisir sexuel se perd si souvent en voulant s'affirmer délié de la présence d'autrui.

Dans le narcissisme, la présence d'autrui n'est recherchée que pour confirmer au sujet le bien-fondé de sa propre existence. Autrui devient le miroir où il contemple sa propre image, l'image qu'il se fait de lui-même. Bien entendu, dans toute relation humaine cette composante narcissique existe. Mais la sexualité peut devenir l'expression privilégiée de cette fermeture sur soi, qui trahit en fait la peur de l'autre, parce qu'il peut toujours refuser de renvoyer l'image gratifiante que le narcissique voudrait se faire de lui-même. Car l'autre est par sa seule présence, et justement dès qu'il est présence et pas seulement reflet, un insupportable rappel de la finitude. Le refus de se laisser décentrer par autrui, à qui n'est plus demandé que de confirmer par le plaisir qu'il permet la validité de l'existence du sujet, est la composante essentielle de la relation narcissique.

Parce que le plaisir sexuel, plus que tout autre plaisir, fait expérimenter à l'homme la coïncidence avec son corps, le constitue corps — alors que dans l'effort ou le travail le corps est instrumentalisé — parce que ce plaisir révèle à l'homme des potentialités jusqu'ici cachées, bref parce qu'il révèle à l'homme qu'il est vraiment charnel, le plaisir peut enfermer l'homme dans cette contemplation de soi en son corps. Dans cette perspective, autrui n'a plus d'existence réelle, il est nié dans son altérité.

¹ « C'est dans cette proximité de la mort que l'homme fait l'expérience qu'il *est* autre que le moi imaginaire qu'il *croit* être. Délivré par la parole de la fiction imaginaire dans laquelle il s'aliène, il devient ce qu'il est, un Sujet qu'il ne peut imaginer. Ce Sujet ne peut se concevoir à l'image du moi, il ne peut que se donner à reconnaître par un Autre. » D. VASSE, *ibid.*, p. 102.

La violence est une autre manière de refuser l'altérité. Il est vrai que pour être réussie la rencontre de l'autre doit d'abord apaiser les peurs que d'emblée elle fait lever. L'autre est promesse de plaisir, de rencontre, mais il est aussi menace. Qui sait si cet autre ne fera pas mon malheur ? Toute relation humaine comporte en effet un risque de mort et une quête d'une reconnaissance. Si l'autre ne me reconnaît pas, d'une certaine manière il me tue, me réduit à néant ; de toute manière il m'objective, ce qui peut l'autoriser à m'utiliser comme un objet, une force de travail ou une occasion de plaisir. Nous sommes déjà en pleine violence, dont les conduites perverses de type sadique ne font que révéler plus explicitement les coordonnées : refus de l'altérité et objectivation de l'autre.

Dans ces deux cas, le plaisir sexuel en s'exaltant lui-même contre ce qui semble le limiter, manque finalement ce qu'il vise, c'est-à-dire une réelle appréhension de la vie qui mette en échec la mort et tous ses hérauts. Donner au plaisir sa juste place n'est donc possible que si on le lie à la reconnaissance d'autrui comme sens et limite du désir sexuel. *Limite* parce qu'autrui signifie par son mystère irréductible qu'il est impossible à l'homme de trouver en lui-même et par lui-même son accomplissement : l'autre est toujours ce qui me manque et dont j'ai totalement besoin, mais qui m'est nécessaire justement en ce que je ne peux pas en faire ma chose.

L'autre : limite de mon plaisir, mais aussi *sens* de ce qu'il vise. L'autre annonce la possibilité d'une découverte, et le plaisir qui m'attire vers lui est l'indice de cette possibilité, à la fois risquée et prometteuse. Mais il ne peut s'agir d'en rester au seul plaisir, de prendre l'indice pour la chose indiquée : ce qu'annonce si somptueusement le plaisir (au point que la tentation est grande d'en rester à lui !), c'est la richesse de la vie de l'autre, de sa présence. Le sens du plaisir sexuel n'est-il pas, par la médiation du corps, d'ouvrir à la présence habitée de l'autre, de le découvrir comme visage et regard ?

C'est ce qu'exprime le geste même du désir, sa traduction charnelle, la *caresse*¹. La caresse peut signifier deux attitudes opposées. Elle peut, en prenant contact avec le corps de l'autre, chercher à prendre possession de cet objet palpitant et chaleureux qui promet le plaisir. « ... je peux faire s'incarner l'autre sous ma main pour me l'approprier, en faire une chose mienne, disponible pour mon désir. L'autre se mue en chair, en objet érotique (...) Je n'ai plus un être en face de moi, j'ai seulement un corps sous ma main. »² Réduction du mystère de l'autre à son corps objectivé.

Mais la caresse peut dire aussi la quête de l'autre comme personne. La caresse ici apaise, rapproche, appelle. Elle est *tendresse* ; elle révèle à l'autre l'intention réconciliatrice qui habite le partenaire, la paix qu'il propose au sein même de ce plaisir qu'elle fait naître. « La tendresse ne se laisse pas comprendre ici comme autre chose que le geste sexuel, ni comme un à-côté, elle est ce qui enveloppe le geste, se fraie à travers lui et l'habite tout entier. »³ Car nous n'opposons pas l'amour « charnel » à l'amour « spirituel ». Toute la question est de savoir ce

¹ Nous suivons ici la remarquable analyse de F. CHIRPAZ, *Le corps*, Paris 1969², coll. SUP, Initiation philos., p. 72 ss.

² F. CHIRPAZ, *op. cit.*, p. 73.

³ *ibid.*, p. 74.

qui habite le geste sexuel et si la rencontre de deux corps est aussi la reconnaissance de deux présences.

Le plaisir n'est donc pas univoque: il peut signifier le refus de la limite (comme c'est le cas dans l'utilisation du slogan moderne du « droit au plaisir »), mais il peut aussi appeler dans la fragilité acceptée la rencontre de ce qui pourra nourrir la vie en vérité, la garder, dans sa précarité même, d'être subvertie par la mort. Ce goût de vivre porté au paroxysme par le plaisir sexuel ouvre aussi l'homme et la femme à autre chose, qui est de l'ordre spirituel. Cet « autre chose » pourrait être dans un premier temps nommé de l'émerveillement. Il advient à l'homme quelque chose qui ne lui appartient pas, qui vient de l'autre sans être non plus à lui, qui brise le cercle de l'utile pour faire accéder au monde de la gratuité et de la polysémie: le monde apparaît dans sa profondeur, donné sans préalable ni finalité autre que d'être là pour la joie de celui qui sait, non s'en emparer, mais le reconnaître.

L'émerveillement sur quoi ouvre le plaisir est donc accueil de l'esprit au moment même où s'atteste le mieux à la conscience l'épaisseur charnelle de l'existence; de l'esprit, car dans l'acte amoureux l'homme et la femme trouvent la source la plus féconde de leurs représentations du monde. Dans l'expérience de l'amour, qui est à la fois rencontre des corps et approche du mystère des personnes que ne résout pas l'union des corps, l'homme et la femme apprennent à célébrer le monde dans la fragile parole de leur chair. Les poètes le savent bien qui racontent l'amour de l'homme et de la femme comme le lieu où le monde prend sens, où le charnel devient communion de l'homme aux choses mêmes, participation à leur vérité. Déjà le *Cantique des Cantiques* chantait la femme comme le lieu où le monde prend corps, devient beauté et vie donnée à l'homme. Le désir qui pousse l'homme et la femme l'un vers l'autre transfigure le monde: il devient comme la chair de l'homme, habité comme elle de fragilité et de vie.

« Je suis à mon bien-aimé et vers moi est son élan.

Viens mon bien-aimé; sortons à la campagne;

passons la nuit au village;

de bonne heure, aux vignes,

allons voir si le cep bourgeonne,

si le bouton s'ouvre,

si les grenadiers fleurissent.

Là je te donnerai mes caresses.

Les pommes-d'amour donnent leur senteur;

et à nos ouvertures¹ sont toutes sortes de fruits de choix: nouveaux, anciens aussi, mon bien-aimé, je les réserve pour toi. »

Dans ce texte du *Cantique* (7,11-14) la nature est comme habitée elle-même du désir amoureux des amants. Ailleurs, c'est à l'inverse le corps du bien-aimé, ou de la bien-aimée, qui devient nature et monde:

¹ Jeu de mot: il s'agit aussi bien des fenêtres de la maison qui ouvrent sur le jardin plein de fruits que des échancrures des vêtements et des orifices des corps des amants. Tout le texte d'ailleurs est construit sur l'ambiguïté des images: le jardin, c'est aussi le corps du bien-aimé et de la bien-aimée. Cf. D. Lys, *Le plus beau chant de la création*, Commentaire du Cantique des Cantiques, Paris 1968 (Lectio divina 51), p. 274 s.

« Les contours de tes hanches sont comme des anneaux,
œuvre de mains d'artiste.
Ton sexe est une coupe en demi-lune:
que le mélange ne manque pas!
Ton abdomen est un monceau de blé bordé de lis
Tes deux seins sont comme deux faons, jumeaux d'une gazelle.
Ton cou est comme la Tour-d'Ivoire (...)
Ta stature que voici est comparable à un palmier;
et tes seins, à des grappes.
Je dis: « Il faut que je monte au palmier,
que je saisisse ses fruits »:
Que tes seins soient donc comme les grappes d'un cep,
et la senteur de ta narine comme des pommes,
et ton palais comme un vin de marque... » (7,2-5.8-10).

Un texte comme le *Cantique* illustre admirablement ce que nous appelons la valeur spirituelle de l'*érotisme*. Parce que l'érotisme est en effet d'abord un chant qui par les corps célèbre la beauté de la vie. Cette beauté certes se concentre en quelque sorte sur le corps de l'aimé, pas d'abord ni essentiellement pour des motifs esthétiques mais parce que ce corps, dans sa proximité donnée, signifie à la fois l'accueil du désir et la tendresse du don; parce qu'il ouvre sur le mystère même de la *vie*, en attestant le mystère d'une *vie*. L'érotisme est alors la célébration de ce mystère même, du lien que l'homme perçoit entre sa particularité et sa limite, dans cette extrême particularité de l'acte sexuel, et sa communion originaire au monde et aux choses. Le corps de l'aimé devient monde où se mesure la beauté du don, et le monde devient corps, fragile et palpitant, habité lui aussi de présence.

C'est pourquoi « faire l'amour », selon la belle expression populaire, est toujours un poème, un acte qui organise le monde. C'est pourquoi aussi il y a un lien évident entre une vision fonctionnelle et technocratique du rapport de l'homme avec le monde et l'envahissement de la pornographie. Car cette dernière ne peut plus célébrer l'acte amoureux comme don et présence, parce qu'il n'y a plus ni don ni présence nulle part, ni en l'homme ni dans le monde. L'amour devient un fonctionnement de corps instrumentalisés et la pornographie s'abîme dans la mortelle fascination de corps sans présence qui ne renvoient jamais qu'au néant.

Au contraire le monde, la parole et la chair s'attestent mutuellement, se rendent présents les uns aux autres dans la célébration érotique de l'amour. Le monde, parce que c'est en lui que s'enracine l'imaginaire humain, source de toute parole « parlante » (par opposition au langage utilitaire) et parce que c'est en lui aussi que l'homme expérimente sa fragilité mortelle et son irrépressible goût de vivre. La parole, parce qu'elle seule est capable de mettre à distance l'opacité du besoin pour le faire accéder à la plénitude du désir. C'est la parole qui d'abord apaise les peurs et les agressivités; c'est elle enfin qui célèbre l'autre comme don à jamais irréductible et qui empêche que la sexualité ne devienne cette pseudo-sacralité, ce faux-dieu qui promet l'achèvement et ne donne que le goût de la mort. Parole qui s'enracine dans la Parole de Dieu, cette promesse créatrice de Dieu. La chair enfin, corps de l'homme en tant qu'il est habité par

une présence; non pas la chair comme surface sur laquelle glisse le regard de la convoitise, mais comme palpitation fragile de la vie, comme don possible de ce qui dans les yeux de l'autre, bien plus encore que dans son corps, révèle le mystère unique d'une personne.

Dans un très beau poème, intitulé « Des hectares de soleil », Jean MALRIEU ¹ a très exactement su réunir pour célébrer l'amour le triple chant venu du monde, de la parole et de la chair. De cette profonde et ardente célébration ² voici deux extraits:

« Aujourd'hui tout est pour toi, rien que pour toi.
Dans mes bras je t'apporte des brassées de paysages.
Pour toi,
Rien que pour toi.
Les robes de couleur que le vent essaie dans les arbres sous le regard serein
des montagnes.
Pour toi.
Pour nulle autre que toi.
Le gros temps du désir, la chaleur mûre, l'ombre qui se déchire où l'air est nu.

Exigeante candide, il faut — et c'est ma seule loi — toujours ramener de
nouvelles choses pour toi.
Et de même qu'autrefois, en partance pour de nouveaux mondes, les navigateurs sollicitaient audience solennelle à la cour des rois,
J'ai rencontré ta présence et trouvé grâce, rémission,
Et tiens, qui piaffe d'impatience à bout de longe,
L'équipage des chevaux de l'espace.

Tous les mots du poème te regardent.

Devant toi,
Je suis celui que tu connais,
Ce vivant touché du frisson de la mort et qui tourne désespérément le dos
à l'ombre,
L'homme sondé jusqu'aux rêves et qui multiplie la pitié pour ramasser autour
de lui ses saisons passées et se place en tête du cortège.
Le simple aussi — je suis stupide de bonheur — atteint de bonté, incapable
de remuer la tête.

Devant toi,
La douceur — celle que l'on emprunte à la bête à cause du mufle épais qu'elle
plonge dans les luzernes —
La force entêtée cachée dans la semence,
La fidélité pareille à celle de l'eau qui, après son périple sous terre, lâche
soudain au soleil retrouvé

¹ A nos yeux, un des plus grands poètes français contemporains; J. MALRIEU (1915-1976) est scandaleusement méconnu, sans doute parce qu'il n'a jamais suivi les modes des milieux littéraires parisiens! On trouve la liste de ses œuvres principales dans la Bibliographie générale (chap. V).

² *Préface à l'amour, suivi de Hectares de soleil*, Honfleur 1971, p. 109-120.

La source
Comme d'un trop-plein ébloui,
Ton nom
Sur la flamme morte des pierres
(...)

Ah! Serre la nature sur mon ventre pour lui infuser nos chaleurs!
Tu es faite de nervures. Les feuilles se dévêtent à pleines mains pour mieux
montrer, où tu m'attends,
La rive heureuse où s'étendent en sables d'or les cuisses souples de la lumière.
Le feu court. Répands-le. Serre tes bras. Tu sais que nous ne faisons que
commencer un long chemin ensemble.

Tu es porte généreuse.

Tu es porte de l'espace.

Tu es l'ombre du pêcher sur le mur.

Tu es de plus en plus nue pour m'aider dans mon dur devoir de combattre
la mort.

Appelle-moi. Je n'ai plus de nom. Dis que je suis la nuit, le jour. J'ai mille
bouches pour crier. Je te cherche, priape savant, dans un immobile galop,
toute la mort sur le dos.

Est-ce toi, l'arbre? Je serre les jambes sur le tronc pour dénicher les oiseaux.
Le printemps est un pétale qui tombe. Il fait grand vent quelque part
dans une forêt de sapins.

Ne bouge plus.

Laisse-moi dire Nue, les dents si jointes qu'il n'y passe aucun signe de vie.
Nous voici devenus gisants. L'océan grandit. Nous donnons naissance à
des îles. Nous survolons le plaisir. Je sens survenir l'espace comme l'oiseau
grandir ses ailes quand il va devenir le vent.

La chair m'est terre natale. Ton parfum d'alizé glisse dans mes bras, poisson
du vent,

Glisse dans mon amour pour qu'enfin, inventoriant mieux ta puissance je
sache quelle fournaise d'étoiles cache, qui te cherche et peine dans ta nuit,
mon arme blanche comme une coulée de lait.

Belle jardinière à la marche de luxe des bêtes à fourrure, tu fuis, ciel entraîné
par le courant. Je te désire en t'étreignant, et la vie, liqueur séminale,
nous confond.

Tout est sexe — sexe du baiser, de la peau, des cheveux, sexe des fleurs, des
coquillages, sexe du soir, sexe des sacs à fermoir, sexe des navires, des
fumées,

Sexe des nostalgies,

Sexe des soirs d'été auprès du canal,

Féminité des eaux, fraternité des orages,

Odeur des poudres, du goudron, des barques à l'ancre — gémissement des
navires —

(...). »

Le monde est convoqué par le poète, car seul il est assez vaste pour exprimer
la force de l'amour. Il devient femme aimée, et aussi amant fragile et fidèle. Il
devient sexe, où l'homme éprouve l'immensité de l'élan qui le traverse. Et com-

ment dire la profondeur du désir si ce n'est en le comparant à l'arbre, à la flamme, à l'oiseau, aux îles survolées, aux étoiles brûlantes ?

Mais c'est aussi dire la fragilité de la chair de l'homme, qui accueille tous ces chants, mais n'en peut retenir aucun. « J'ai mille bouches pour crier. Je te cherche, priape savant, dans un immobile galop, toute la mort sur le dos ». Dans l'amour, le poète s'avoue charnel (« La chair m'est terre natale »), c'est-à-dire terreux plus encore que terrestre, donnant parole à tous les bruits du monde, mais par là plus sensible encore à la fragilité de ce chant, parole qui doit consentir à la faiblesse et à la mort dans le temps même où elle crie le goût immense et irrépressible de la vie :

« Crions l'amour.

Et qu'importe si j'en dois mourir !

Qu'il nous prenne dans son chant de feu comme l'insecte qui emporte l'hirondelle !

Crions la bonne nouvelle

De la mort, de la vie

Réconciliées. »

Parce que l'autre est et demeure autre jusque dans l'étreinte amoureuse, il (elle) est à la fois port et porte. Point d'ancrage où tout prend sens, le monde entier et notre désir, et ouverture sur une altérité, qui est ultimement celle de Dieu.

Par la sexualité, quand elle est célébration commune, l'homme et la femme découvrent la force prodigieuse du désir qui les habite et par lequel ils communient à la puissance de vie qui anime toutes choses. Ils appréhendent ainsi que la vie réelle est ce don qui fait communier aux choses et aux êtres, et non ce droit que l'homme se donne d'asservir le monde et de le détruire. Il y a donc une vraie contestation de l'idéologie positiviste et technique dans la sexualité humaine, mais seulement lorsqu'elle n'est pas à son tour récupérée par l'esprit positiviste et technique ! Un des enjeux éthiques les plus considérables de notre temps est sans doute de restaurer en l'homme le goût de la célébration érotique, par laquelle le monde lui sera rendu comme lieu d'une communion. Mais tout est lié : pour cela, il faut consentir à la fragilité, pour que la force du désir ne devienne pas auto-affirmation orgueilleuse et violente d'un droit sur autrui, mais participation à un don qui vient d'ailleurs (de Dieu!).

Ainsi célébrée, la sexualité peut certes conduire à une sorte de panthéisme, où elle permettrait par anticipation l'expérience de la dissolution de la conscience personnelle dans un grand indifférencié naturel. Mais il faudrait, pour succomber à cette tentation, nier que c'est à travers la rencontre du mystère de l'autre, telle femme bien précise, ou tel homme, désiré(e) parce que tel(le), et unique, que la célébration du monde est devenue communion à un don, et non subtil enfermement dans son propre imaginaire. Or, le panthéisme est par définition exclusion de l'altérité, et du monde, et d'autrui ; il est donc clair qu'une célébration panthéiste de l'amour, ou de l'érotisme, ne parvient pas à ébranler réellement l'idéologie positiviste à laquelle elle s'oppose. Car il n'y a qu'un chemin pour mettre en question sérieusement le goût mortel de l'homme moderne pour le pouvoir, qui l'a amené tour à tour à mépriser la nature, le monde et son propre désir, c'est de reconnaître la valeur du non-pouvoir, c'est-à-dire de la fragilité. Ce qui a pour conséquence, dans le domaine de l'éthique sexuelle, de reposer la question du sens de la célébration amoureuse, par quoi l'homme et la femme s'attestent, l'un par l'autre

et au-delà d'eux-mêmes, la force du don qui est fait à l'homme de la vie. Comment consentir à la force de ce don sans la pervertir en affirmation de pouvoir ?

Toute réflexion sur la sexualité — du moins dans la perspective théologique où nous nous plaçons — doit donc se décider sur le sens qu'elle reconnaît au plaisir et à l'érotisme dans l'élaboration éthique. Une éthique chrétienne qui se contenterait de dire que le couple est l'horizon de la sexualité risquerait d'oublier pourquoi la sexualité a un horizon ! En refusant de s'interroger sur la valeur spirituelle de la sexualité, elle en viendrait immanquablement à privilégier l'ordre institutionnel dans le couple, qui en serait réduit alors à n'être plus qu'un moyen de canaliser, de socialiser la violence du désir. Il est clair, comme nous l'avons vu dans notre partie historique, que l'utilisation ici du conditionnel est une précaution rhétorique inutile : cette éthique a existé, et même de façon dominante puisqu'elle s'est donnée pour la seule éthique chrétienne orthodoxe !

L'expérience séculaire, et les échecs, de l'éthique chrétienne doivent nous alerter : c'est une erreur théologique grave que de refuser toute valeur spirituelle au plaisir sexuel et à l'érotisme. Elle conduit au faux dilemme entre une exaltation irresponsable du plaisir et une ascèse qui lui refuse toute valeur. On se prive ainsi de toute possibilité de montrer qu'une authenticité spirituelle de la fragilité et du don peut sous-tendre la célébration érotique de l'amour. La différence sexuelle n'est pas un accident malheureux qu'une saine spiritualité permettrait d'effacer : elle est la condition même de la découverte, dans le fragile plaisir qu'elle annonce, que toute vie vraie, vraie puisque désirée et espérée, vient d'ailleurs, vient de l'autre. Le chrétien verra dans le don que l'autre lui fait de sa présence incarnée le signe de la vie venue de Dieu, cette vie offerte sans préalable, comme elle le fut sur la Croix, cette vie maintenue malgré l'omniprésence de la mort, comme l'annonce la Résurrection. Dans l'expérience de l'amour, l'homme et la femme découvrent que leurs racines charnelles, leur participation à l'élan vital qui anime le monde, leur soumission aux forces de l'instinct et du désir, loin de témoigner d'une « chute » de l'humain dans l'infra-humain, le matériel et le contingent, sont la condition même de possibilité de l'émerveillement, qui constitue finalement le signe le plus évident de sa vocation d'être le « porte-parole », c'est-à-dire celui qui peut, parce que corps habité, porter la parole de Dieu au monde, et du monde à Dieu. Malheur à celui qui veut échapper à son lieu, et refuser la limite de son corps ; niant sa fragilité, il nie aussi le don qui dans cette fragilité même lui atteste la grâce de Dieu.

Mais, bien entendu, la reconnaissance de la valeur spirituelle du plaisir est inséparable de la reconnaissance du mystère d'autrui, laquelle signifie en particulier un rapport au corps d'autrui qui ne soit pas dominé par la convoitise. Le corps de l'autre, jusque dans l'émotion érotique qu'il fait lever en moi, est un signe qu'il me faut déchiffrer, une attente à percevoir, un don à accepter, bref une présence à accueillir. Pour en parler, le langage de la description objective, médicale ou physiologique, par exemple, est ridicule ; on décrit un organisme, mais on rencontre un corps¹ ; pour en bien parler, il faut évoquer par métaphores

¹ « Il (le corps) est le lieu d'une présence qui creuse sa place dans le monde et s'oriente vers autrui (vers le Tout-Autre...), fondant d'emblée un champ de communication et de rencontre. Le corps est l'épaisseur charnelle de la présence, sorte de frontière que sans cesse la présence dépasse, car son pôle est toujours l'autre. » M. FAESSLER, *Une interprétation de la Résurrection*, Document inédit, AOT, 1976.

ce qui se donne « derrière » le corps, l'« absent » qui se rend présent par lui pour moi. Le corps de l'autre, c'est toujours, et plus encore s'il éveille en moi le désir, l'attestation ambiguë d'une présence; ambiguë, parce que cette présence est à la fois là, en ce lieu qu'est son corps, et d'une certaine manière ailleurs, en moi pour commencer qui doit l'imaginer pour aller à sa rencontre, en l'autre ensuite en tant qu'il renvoie lui aussi à un Autre qui le fonde: Dieu, ou plutôt, comme dit la Bible, son souffle vivant (Gn 2,7), son Esprit.

La présence en son corps de l'autre redit à sa façon la fragilité et le don. L'homme n'est pas tout, il n'existe que par l'autre; mais en tout autre il peut déchiffrer, s'il le veut bien, la présence de ce qui à la fois exaspère et comble son désir de vie. « Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint Esprit qui est en vous et qui vous vient de Dieu, et que vous ne vous appartenez pas ? » (PAUL, *Première épître aux Corinthiens*, 6,19).

Il ne faudrait jamais quitter ce solide terrain de l'anthropologie biblique, car c'est là que tout se noue: la conscience de soi comme conscience d'une fragilité habitée de transcendance. La pesanteur et la grâce! L'émerveillement d'un don qui se fait fragilité, chair humaine, beauté mais aussi souffrance, désir mais aussi mort. D'une liberté qui devient projet, acte, geste et offrande; car « la Parole a été faite chair, et elle a habité parmi nous » (*Jean* 1,14).

Si la beauté d'un corps jeune peut évoquer, par le tourbillon du désir qu'il lève en nous, l'irrésistible puissance du rêve de beauté qui anime toute créativité humaine, comme un hymne à la beauté indicible de Dieu, l'autre beauté, plus secrète, d'un corps de vieillard, comme rassemblé en son visage, en ses yeux, nous fait voir, dans la tendresse émue qu'il suscite en nous, la réconciliation possible de l'homme avec la vie. La marche difficile d'un couple de vieux appuyés l'un sur l'autre est aussi « érotique » (au sens reconnu plus haut) que l'élan fébrile qui jette l'un vers l'autre la jeune femme et le jeune homme, vers la hâte d'une nudité où s'aiguïsera et s'apaisera leur soif.

Il ne s'agit pas de déssexualiser l'amour, mais au contraire de reconnaître la vraie profondeur du désir, de s'émerveiller de ce qu'il ne cesse jamais de nous habiter tant que nous vivons notre corps, et quel que ce soit ce corps. Laisser se creuser en nous toute la profondeur du désir, sa vraie profondeur, tel est sûrement un des enjeux les plus décisifs d'une spiritualité chrétienne de la sexualité.

4. CONCLUSION

Il est temps de conclure ce chapitre. Nous l'avons intitulé « L'homme et la femme: une humanité à faire », pour tenter ainsi de désigner l'enjeu de l'éthique chrétienne de la sexualité. Celle-ci tente en effet de maintenir en tension les deux données apparemment contradictoires du problème, celle qui relève de la responsabilité et celle qui appartient au domaine de l'émerveillement. La responsabilité c'est « l'humanité à faire » à partir du désir qui réunit un homme et une femme. Tâche éthique proprement dite, que nous avons décrite dans la deuxième partie de ce chapitre par les trois termes de « fidélité, liberté et conjugalité ». L'émerveillement, c'est que l'humanité soit donnée dès l'abord comme couple, en insistant sur l'adjectif verbal « donnée ». L'éthique se fait reconnaissance, accueil et grâce. Mais il n'y a pas ici de précedence, comme s'il fallait d'abord accueillir le don de l'autre pour être capable d'en faire une tâche d'humanisation, ou, à l'inverse, comme s'il était nécessaire de se mettre au travail pour mériter en fin de compte le don et l'émerveillement. L'un va avec l'autre: la responsabilité et l'émerveillement. En même temps. Pas l'un sans l'autre.

Il faut que le désir devienne vie, et vie humaine. Donc qu'il se socialise. C'est la responsabilité qu'exprime le projet du mariage, qui veut inscrire la force créatrice du désir dans l'espace et dans le temps. L'enfant est le résultat le plus évident de cette inscription du désir dans un projet créateur. Mais pas le seul; nous l'avons dit: le mariage a aussi pour possible de permettre ce que nous avons appelé un exercice de libération et de création communes, fondé sur la confiance mutuelle, accordée et accueillie. Il implique d'autre part une confrontation au réel, à son épaisseur, à son opacité, qui contraint de découvrir l'autre tel qu'il est, dans sa réalité, au-delà des rêves, des apparences ou des idolâtries. Epreuve du réel, épuration de l'imaginaire pour laisser l'autre advenir dans sa vérité.

Il y a donc une responsabilité éthique dans cette volonté de ne pas esquiver la réalité, mais d'y inscrire, mieux: d'y incarner l'amour pour qu'il devienne une force créatrice, un projet d'humanité. On reconnaît là un des thèmes favoris de l'éthique protestante qui a toujours mis en évidence la fonction sociale du couple conjugal, son exemplarité comme structure fondamentale de toute relation sociale.

Dans une société comme la nôtre, les chrétiens peuvent être tentés, devant l'agressivité de l'idéologie anticonjugale à la mode, de se replier sur une conception moins ambitieuse du couple, dont on ferait une « affaire privée » sans portée sociale. Mais il faut bien voir que ce serait abandonner complètement la perspective chrétienne, selon laquelle le combat pour la fidélité, pour la liberté et pour la conjugalité du couple dans le mariage est aussi un combat pour un certain type de société. La désaffection actuelle du mariage, loin d'être un signe de contestation, est plutôt à nos yeux l'indice d'une intériorisation des normes de l'idéologie technocratique et économique dominante. Elle manifeste par ailleurs aussi que toute une génération est incapable de se penser comme projet historique, de s'inscrire dans une temporalité dont elle s'affirmerait responsable. En ce sens, elle est signe d'une crise de civilisation. Dans ce contexte, l'engagement éthique des chrétiens sur ce terrain doit être net: se marier et rester fidèle au projet de

liberté qu'on engage par là, c'est contester un ordre social qui veut apparaître comme libéral et permissif dans le domaine dit privé pour mieux renforcer, dans le domaine politique, social et économique, les contrôles destinés à permettre une meilleure productivité. Or ce dualisme signifie en réalité que la relation homme/femme n'est plus considérée comme originaire et structurante, ainsi que la tradition biblique ne cesse de l'affirmer. Ce qui est désormais originaire et structurant, c'est la relation de l'homme aux choses qu'il produit; c'est à cette réalité que toutes les autres doivent se soumettre, y compris la relation homme/femme. Ainsi le modèle économique s'impose-t-il jusque dans la zone dite privée (et dont on s'aperçoit qu'elle l'est si peu en fait!) des relations affectives et sexuelles.

Il faut donc bien voir qu'il y a un choix de priorité qu'on ne peut esquiver: ou bien s'engager dans le projet conjugal tel que nous l'avons défini, et par là refuser la priorité à la relation économique, ou au contraire se laisser dominer par ce modèle économique, ce qui aboutit tôt ou tard à la crise de la relation conjugale. Car l'engagement pour la priorité de la relation homme/femme, reconnue comme structure fondamentale de toute relation sociale, a des conséquences immédiates: il conduit au refus d'une société livrée aux fatalités imposées par la productivité économique, au nom de laquelle, par exemple, on impose aux familles un habitat qui leur rend la vie affective et sociale impossible, qui contraint l'homme et la femme à des horaires de travail et à des déplacements détruisant toute créativité, y compris conjugale, et qui réduit l'homme et la femme au rang de produit de consommation, jusque dans leur désir. Il conduit aussi au refus d'un ordre social où la femme est exclue des responsabilités parce qu'elle n'a pas accès aux leviers économiques; ou encore au refus de programmes politiques qui ne laissent le choix qu'entre une défense de l'individualisme, incapable de penser la spécificité de la relation homme/femme, et la promotion d'un collectivisme qui s'attachera à réduire totalement la possibilité créatrice du couple, qui représente un danger permanent pour ses prétentions totalitaires.

Tout est lié: si la responsabilité éthique s'applique à réaliser dans les faits la promesse adressée au couple humain, elle doit par la force des choses conduire à prendre au sérieux le contexte social dans lequel son projet s'inscrit. Permet-il ou non sa réalisation? On ne peut donc prétendre s'inscrire dans la perspective éthique chrétienne concernant le couple, sans s'interroger sur les conséquences politiques, au sens large du mot, de ce choix.

Il y aurait là de quoi effrayer les plus vaillants, si on ne se souvenait pas en même temps de l'autre pan de la réalité en cause ici, celui que nous avons nommé l'émerveillement. Car il faut aussi s'émerveiller de ce que le désir soit si difficilement socialisable! Comme Dieu finalement, que rien, ni aucune théologie, ni aucune Eglise, ne peut domestiquer pour l'utiliser à son profit! Le désir est ainsi l'horizon du couple, espéré comme le lieu où l'homme et la femme peuvent renouveler leur vie même, leur goût de vivre et de lutter, de jouer et de créer. Le sérieux protestant doit ici faire place à l'irrévérencieuse fantaisie! La responsabilité éthique doit être contestée autant qu'animée par le jeu amoureux; contestée dans son esprit de sérieux et sa possible prétention à la suffisance, et animée dans sa volonté contestatrice de l'idéologie technico-économique à la mode. Tout jeu suppose des règles certes, en l'occurrence celles qu'impose la responsabilité éthique; mais le plaisir naît justement de l'habileté des joueurs à

repousser le plus loin possible la limite de ces règles, à arriver à ne plus en sentir le poids pour en faire au contraire l'occasion d'une légèreté nouvelle, comme la corde sous les pas du funambule, nécessité niée par l'élégance, obligation devenue tremplin.

Dans le jeu amoureux, les époux expérimentent la non-conformité de leurs désirs aux règles et aux lois actuelles de l'existence sociale; il y a un surplus qui révèle la richesse possible de l'existence, qui repousse les limites de l'engagement éthique et lui évite l'enlisement dans le formalisme. Jeu gratuit du poème, pour rien, sinon pour dire la joie, et par là, la vocation ultime de l'homme et de la femme à la liberté et au bonheur.

Le double combat de l'éthique chrétienne

Avons-nous réussi à rendre plausibles notre espoir d'un renouveau de la réflexion morale chrétienne et notre conviction que l'éthique chrétienne peut encore se présenter dans le domaine sexuel et conjugal comme une proposition de valeur qui met en échec l'insignifiance des conduites sociales actuelles ? De toute manière, il faut encore préciser que si l'on ne veut pas transformer cet espoir et cette conviction en vœu pie, c'est dès maintenant qu'il faut les inscrire dans la réalité, c'est-à-dire choisir clairement les fronts sur lesquels se battre. Ne pas se tromper d'adversaires est pour l'éthique chrétienne d'une nécessité urgente ! Car les fronts se déplacent, et il est toujours un peu ridicule de voir une armée se battre contre les buissons depuis longtemps désertés par l'adversaire. La morale chrétienne en est encore souvent là, à se battre contre des ennemis depuis longtemps disparus ¹. C'est pourquoi nous voulons profiter de cette conclusion pour dire plus clairement où à notre sens se joue aujourd'hui le combat pour le renouveau de l'éthique chrétienne.

Combat d'abord négatif, et même doublement négatif. Et pour commencer, condition de possibilité de tout le reste !, il y a le combat que l'éthique chrétienne doit mener contre elle-même, ou plus exactement contre sa propre tradition. La distance croissante qui sépare les chrétiens d'aujourd'hui de la tradition morale de leurs Eglises ne doit ni être acceptée comme une fatalité ni être exaltée comme la chance à eux enfin offerte de pouvoir s'émanciper de toutes ces vieilleries ; elle doit faire l'objet d'une analyse critique sérieuse, sans agressivité mais sans faiblesse. Il faut reconnaître en particulier que si la distance éprouvée est due pour une large part à la sclérose de la tradition morale, à son incapacité de prendre vraiment en compte les interrogations humaines nouvelles, elle est aussi due à la méconnaissance des vrais débats dont cette tradition est porteuse. On se contente trop souvent aujourd'hui dans l'Eglise de répéter les slogans à la mode sur les « tabous de la morale judéo-chrétienne » comme pour se faire pardonner par un surcroît de culpabilité d'avoir été autrefois si puritain ! Il importe d'abord de s'informer sur le sens de cette tradition, sur son contenu, et ensuite de se donner un instrument critique qui permette d'opérer le tri nécessaire dans le lourd et long passé de la morale chrétienne. Cet instrument ne peut pas être, sans risque formidable, le point de vue de l'homme moderne (qui, comme tel, n'est d'ailleurs qu'une pure abstraction idéologique !). La tradition chrétienne ne doit être jugée que par ce dont elle prétend être le témoin et le continuateur, à savoir la tradition

¹ On songe, parmi tant d'autres exemples possibles, à ce que dit de la masturbation la « Déclaration sur certaines questions d'éthique sexuelle » publiée par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Vatican 1976, texte d'un autre âge qui se bat sur une question depuis longtemps résolue, heureusement dans un tout autre sens !

biblique qui la fonde et la féconde. L'instrument critique, il est là, et d'ailleurs plus aigu dans sa critique que bien des dénonciations, souvent lourdement idéologiques, adressées par la pensée contemporaine au christianisme.

C'est à la tradition biblique qu'il faut revenir pour trouver les critères d'appréciation de la tradition chrétienne subséquente, et distinguer comment au cours de l'histoire la visée de fond de ce qu'on appelle « l'utopie évangélique » s'est inscrite, pour s'y révéler et aussi en même temps s'y perdre, dans la réalité culturelle et sociale du temps.

En appelant à la tradition biblique comme à une norme, nous ne devons pas oublier, comme nous l'avons bien vu, que cette tradition est elle-même déjà autant *norma normata* que *norma normans*; elle témoigne elle aussi d'un débat interne entre ce qu'on pourrait appeler son pôle utopique et son pôle réaliste. Le premier ne cesse de revendiquer comme le sens même de la création de Dieu la pleine reconnaissance de l'altérité de l'homme et de la femme, et le second rappelle qu'on ne peut jamais vivre en dehors d'une réalité institutionnelle qui impose ses normes et tend constamment à les revendiquer comme absolues. Du début à la fin de la Bible, on sent la tension entre une promesse, une visée, qui concerne la pleine explicitation de l'analogie qui est proposée entre la relation de Dieu avec les humains et celle de l'homme avec la femme, non sur le mode hiérarchique mais sur celui de la reconnaissance de la différence, et une réalité sociale culturelle qui impose ses codes, en particulier celui de la supériorité « naturelle » de l'homme sur la femme. Mais c'est précisément ce débat qui doit nous servir d'instrument critique pour apprécier comment la tradition chrétienne a elle-même relevé le défi.

Ce premier combat de l'éthique chrétienne contre sa propre tradition a pour but certes de lui redonner accès à sa source originaire, mais aussi de la mettre en garde contre tout idéalisme: aujourd'hui pas plus qu'hier, il n'est facile de proposer un style de vie qui soit d'une part tendu par la visée utopique de l'Évangile et d'autre part praticable, c'est-à-dire inscrit dans la réalité humaine (et pas seulement dans les traités de morale!) et capable d'en élargir les limites dans un sens libérateur et créateur. Pour l'éthique chrétienne, faire la critique de sa propre histoire, cela signifie aussi prendre conscience des risques d'un projet qui se veut à la fois réaliste et utopique. Et c'est découvrir que les échecs de cette tradition ne sont pas dus à la méchanceté ou à l'imbécillité de ses ancêtres, mais bien à la difficulté essentielle d'un projet ouvert sur une espérance critique et inscrit dans la réalité.

Il est clair néanmoins que le plus sûr moyen de fermer tout avenir à l'éthique chrétienne, c'est de se refuser à cette autocritique que réclame de toute évidence le message évangélique lui-même! Citons A. MANDOUZE: «... la plupart des chrétiens se trompent, en confondant, du fait d'une certaine catéchèse, l'évangile de liberté qui est celui de Jésus-Christ avec la dogmatique puritaine qui, de façon sacrilège, se réclame de lui. Si tant de chrétiens, aujourd'hui, ont tendance à prendre leurs distances par rapport à ce qu'ils appellent l'« institution », c'est parce qu'ils ont découvert (...) qu'on les a floués. » ¹

¹ « Le christianisme et le corps. Réplique d'André Mandouze à Alfred Kastler », *Le Monde* du 19 nov. 1977, p. 2.

Nous disions plus haut que le combat de l'éthique chrétienne était double. En effet, il y a aussi l'affrontement à ce que nous avons décrit comme la nouvelle normalité sexologique (cf. p. 12-15). Nous nous sommes déjà suffisamment expliqué sur ce point pour n'avoir pas à y revenir, sinon pour mettre en évidence un élément qui justifie à nos yeux l'importance de ce combat : le discours « technico-sexologique » qui cherche à imposer partout son nouvel impérialisme moral aboutit en réalité, nous semble-t-il, à une démolition profonde de la sexualité. A la « morale sans péché » annoncée triomphalement par le docteur HESNARD a succédé rapidement une « sexualité sans morale », c'est-à-dire, il faut bien noter le point, une sexualité sans projet, ou plutôt sans autre projet que sa propre « réussite », symbolisée par l'orgasme. Une sexualité sans morale, dont on feint de croire qu'elle est du coup une sexualité libérée, c'est en fait une sexualité qui refuse l'affrontement à la loi du réel ; qui se pose comme désir « pur », c'est-à-dire non réalisé. Mais dès lors qu'elle se réalise dans la rencontre d'autrui, qui ne peut qu'ébranler mortellement l'autarcie du désir, elle se perd. C'est pourquoi sans doute il y a aujourd'hui tant d'angoisse face à la sexualité ; et on comprend bien pourquoi : l'angoisse naît parce que la réalité sera forcément perçue comme agressive puisque la réalité, c'est toujours l'autre, homme ou femme, dont le mystère, loin d'être la condition même de l'authenticité de la relation que j'ai avec lui, devient ce sur quoi va inmanquablement se briser mon phantasme de toute-puissance et se détruire mon désir d'un plaisir illimité ¹.

Une sexualité sans morale : on retrouve curieusement quelque chose de la vieille impossibilité de donner sens à la sexualité qui a caractérisé l'époque patristique ; la sexualité faisait peur, il fallait l'exclure du champ éthique, en la confinant aux marges infra-humaines. De la même façon aujourd'hui, bien qu'en inversant complètement les rapports, on marginalise la sexualité mais, si l'on peut dire, vers le haut ; elle devient, comme telle, tout le sens de l'homme, tellement absolue qu'on ne peut que la compromettre et la perdre en la contraignant à se plier aux exigences d'une morale ! Autrefois l'homme craignait que le désir sexuel ne le tire vers le bas, vers l'animalité inframorale ; aujourd'hui il semble qu'il craigne que la morale ne l'aliène dans quelque marécage infrasexuel, là où il ne pourrait plus se poser comme maître de son désir. Cette volonté de maîtrise se marque aussi par l'étrange prétention dont le discours sexologique témoigne de ramener à un savoir unique toutes les dimensions de l'amour. Comme si tout savoir sur le sexe (et encore quel sexe ?) garantissait contre les risques de l'amour !

On le voit, c'est dans une certaine mesure le même combat qu'il faut mener contre un puritanisme constamment renaissant dans le champ de la morale chrétienne et contre un discours sexologique aujourd'hui envahissant ; l'une et l'autre procèdent de la même incapacité de penser l'altérité comme irréductibilité créatrice. Contre l'objectivation de la sexualité, il faut travailler à restaurer le sens de la fragilité et du don, pour que l'altérité de l'autre soit acceptée, non comme distance à réduire à n'importe quel prix, y compris à celui de l'exhibition pornographique, de l'objectivation scientifique ou du terrorisme moral, mais comme

¹ « Peut-être que l'actuelle hyperérotisation de nos sociétés marque un paradoxe identique, le même désir de neutraliser le sexe par le sexe, la même impatience, le même espoir d'un compte à rebours, d'une fin déjà assignée dont la proximité abolirait enfin l'angoisse de la sexuation. » P. BRUCKNER, A. FINKIELKRAUT, *Le nouveau désordre amoureux*, Paris 1977, p. 40.

la possibilité même d'une créativité commune dans cet espace ouvert que constitue une différence reconnue et respectée ¹.

Toute éthique, toute éthique « chrétienne » en tout cas, devrait commencer et finir par ce respect extrême des personnes, de leur vérité et de leur mystère, de leur créativité et de leur fragilité. Contre les prétentions pédantes des discours à la mode, il faut affirmer l'importance d'un non-savoir, c'est-à-dire d'une irréductibilité de l'autre à tout enfermement dans une connaissance *a priori*. Comme aussi dans une morale *a priori* ! L'homme et la femme ont plus que jamais à inventer leur existence commune; les chrétiens, parmi eux, à l'inventer comme le lieu possible de leur découverte de l'amour du Christ. Il n'y a pas d'autre *a priori* ici que celui de la précéden- ce de l'amour sur la loi, du don sur la responsabilité. Comment reconnaître le don et l'inscrire dans la réalité, telle est la responsabilité éthique. Liée sans doute à une société dont il faut mesurer les possibilités qu'elle offre aux couples et les empêchements qu'elle leur oppose, cette responsabilité demeure néanmoins moins pour l'essentiel personnelle (ce qui ne veut pas dire individuelle!); elle s'enracine dans une reconnaissance qui ne peut être sociale (il faut le rappeler aux nostalgiques d'un ordre moral chrétien), parce qu'elle concerne la conviction même qui est à la racine des choix d'existence. Personnel signifie ici, dans la perspective de l'anthropologie biblique, la personne que l'homme et la femme sont appelés à réaliser ensemble. Nous voici du coup revenus au point essentiel: la reconnaissance de l'altérité, laquelle ne signifie pas l'indifférence; elle n'a de sens que dans un dialogue exigeant qui accepte la distance mais refuse de la transformer en barrières; elle signifie la quête avec l'autre, reconnu comme tel, de ce qui peut faire de cette distance un espace habité. Nous maintenons donc fermement, à cause de ce que nous avons appris du témoignage biblique, que le couple humain est le lieu premier de l'humanisation des personnes, et par elles des sociétés. Nous récusons aussi bien l'individualisme, en particulier sous sa forme phallocratique où l'homme est ramené en tout à l'homme/mâle, que le « sociologisme » qui prétend soumettre les comportements personnels aux déterminismes des normes sociales. Dès lors il n'est pas nécessaire d'attendre le Grand Soir de la révolution sociale pour qu'une éthique nouvelle de la conjugalité soit possible; c'est dès maintenant, dans la relation homme/femme que se joue cet avenir; il dépend de notre capacité et de notre volonté de laisser l'autre advenir dans sa parole.

C'est pourquoi notre essai ne peut se conclure que sur un aveu et sur un appel: l'aveu, c'est que notre réflexion est à la racine marquée d'une limite évidente, celle d'être le fait d'un homme qui, s'il veut prendre au sérieux son appel à la reconnaissance de l'altérité, doit maintenant laisser la place à un autre discours, celui de la femme. D'où l'appel par quoi il semble juste de terminer ce livre, appel aux

¹ Il en va de même de la relation avec Dieu: «...il n'y a présence que grâce à la distance (...). Non point la distance qui résulte de l'absence pour celui qui l'éprouve ou pour celui qui l'a provoquée, non point la distance que maintient l'arcane parce qu'il conviendrait que nous soit dérobé ce dont nous ne serions pas dignes et dont la transcendance ne saurait se commettre avec nous. Mais la distance qui est le sacrement de la différence, puisque c'est par elle seule que la différence peut se signifier et s'effectuer. (...) C'est parce que Dieu est Dieu qu'il ne peut être présent que dans un espace ouvert par cette distance, abolition pourtant souvent exigée par le croyant qui dira que sinon Dieu est absent. » J. POHIER, *Quand je dis Dieu*, Paris 1977, p. 47 s.

femmes, en particulier aux théologiennes, pour qu'elles disent comment elles voient, elles, l'avenir d'une éthique chrétienne de la sexualité. Comment elles s'inscrivent dans ce combat et ce que signifie pour elles le thème théologique central de la reconnaissance de l'altérité ¹.

Genève, (février)-août 1978.

¹ Voici quelques signes qui font penser que la réflexion théologique et éthique ne sera plus longtemps encore l'apanage des hommes! En Allemagne, la publication d'une nouvelle collection théologique intitulée *Kennzeichen, Studien und Problembereiche aus dem Projekt « Frauen als Innovationsgruppen » des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes*, Gelnhausen/Berlin, dont le premier volume est consacré, de façon bien significative, aux relations de l'homme et de la femme dans l'histoire de l'Eglise et de la théologie, sous le titre « *Freunde in Christus werden...* ». *Die Beziehung von Mann und Frau als Frage an Theologie und Kirche*, par Gerta SCHARFFENORTH et Klaus THRAEDE (1977). Sur la situation de la réflexion théologique et le combat pour la reconnaissance de l'altérité de la femme aux Etats-Unis, on consultera le travail d'Elisabeth MOLTMANN-WENDEL, *Menschenrechte für die Frau, Christliche Initiativen zur Frauenbefreiung*, München 1974; sur le débat dans le catholicisme, on lira le dossier du Conseil Général de l'Apostolat des Laïcs: *Situations féminines*, Bruxelles 1976, ainsi que les différents articles réunis dans *Concilium* 111, 1976, sur « Les femmes dans l'Eglise ». Dans le domaine français, il faut signaler, en plus du livre déjà ancien de Francine DUMAS, *L'autre semblable*, Neuchâtel-Paris 1967, celui de France QUERE, *La femme avenir*, Paris 1976. Une intéressante confrontation œcuménique sur *La femme* a trouvé place dans la collection « Eglises en dialogue », Paris 1968, n° 5, avec la triple contribution de Tatiana STRUVE, « La vocation de la femme » (orthodoxe), d'Agnès CUNNINGHAM, « La femme et l'œcuménisme chrétien » (catholique) et de Françoise FLORENTIN-SMYTH, « La femme en milieu protestant ».

Note sur l'homosexualité

Nous avons annoncé dans l'Introduction que notre essai n'aurait rien à voir avec un ouvrage de sexologie ou un traité de casuistique. C'est pourquoi nous n'avons pas abordé les nombreuses questions particulières que pose la vie sexuelle. Notre intérêt s'est porté sur les grands enjeux éthiques, et non sur la manière dont chacun, avec plus ou moins de bonheur, les exprime dans sa vie. Car, à ce niveau, tout est affaire de liberté personnelle et de dialogue interpersonnel.

Nous ferons cependant une exception — d'ailleurs fort brève — pour l'homosexualité ¹. Parce que celle-ci pose à l'éthique chrétienne deux questions difficiles qui mettent à l'épreuve sa crédibilité. Ces deux questions sont fort bien évoquées par la citation suivante de M. ORAISON: « On a spontanément tendance, par une sorte de réaction non réfléchie, à *juger* les homosexuels. Mais il m'a fallu me rendre à l'évidence: il *peut* y avoir entre deux homosexuels une relation, même transitoire, où passe une véritable amitié, une véritable *charité*, il faut dire le mot (...). Il n'est pas « difficile » de juger: c'est *impossible*. » ²

Première question: Il est impossible de juger, dit M. ORAISON, au nom d'une approche de l'homosexualité et des homosexuels manifestement déduite de l'Évangile. Or, la tradition biblique juge, elle, et même sévèrement, l'homosexualité! Même si les textes ne sont pas nombreux ³, ils sont d'une grande netteté: l'homosexualité est une « abomination » pour les législateurs du Lévitique; Paul y discerne la conséquence la plus évidente de l'idolâtrie des païens. Ne sommes-nous pas ici pris dès lors entre deux exigences inconciliables: celle de l'écoute fraternelle, sans jugement *a priori*, qui ne condamne pas mais cherche à comprendre ce qui tente de se dire dans l'existence singulière d'autrui, et celle d'une vérité théologique et anthropologique, au nom de laquelle des normes de comportement et des jugements éthiques deviennent possibles et nécessaires.

Deuxième question: L'expérience montre que, même si le cas est rare, la rencontre homosexuelle peut donner lieu à une véritable amitié, une authentique

¹ Eléments de bibliographie sur la question: M. ECK, *Sodome, Essai sur l'homosexualité*, Paris 1966; *Dieu les aime tels qu'ils sont. Pastorale pour les homophiles*, Paris 1972 (traduc. du néerlandais 1968); E(liane) AMADO LEVY-VALENSI, *Le grand désarroi aux racines de l'énigme homosexuelle*, Paris 1973; M. ORAISON, *La question homosexuelle*, Paris 1975; G. HOCQUENGHEM, *La dérive homosexuelle*, Paris 1977; G. DURAND, *Sexualité et foi*, Montréal 1977.

² *op. cit.*, p. 10 (les mots sont soulignés par l'auteur).

³ Gn 19,1-29: la destruction de Sodome et Gomorrhe en châtiment des crimes de ses habitants, et notamment de l'homosexualité des hommes de Sodome qui cherchèrent à violer les hôtes de Loth; Lv 18,22; 20,13; Dt 23,18: textes de lois; Rm 1,26-27; 1 Co 6,9; 1 Tm 1,10 (dans des séries de vices où l'homosexualité n'est pas particulièrement mise en évidence, sauf en Rm 1).

charité. Autrement dit, quelque chose de l'amour dont le Christ a révélé tout le sens et la portée peut passer dans une relation homosexuelle. Or, toute la tradition biblique lie la découverte de l'altérité de Dieu et de son amour à l'acceptation de la différence sexuelle. La rencontre de l'Autre est liée structurellement à la reconnaissance de la limite et de l'irréductibilité d'autrui que la relation hétérosexuelle permet d'expérimenter. N'y a-t-il pas une opposition absolue de perspective ?

Reprenons brièvement ces deux questions.

1° Si la Bible condamne l'homosexualité, c'est pour deux raisons fondamentales, dont l'importance ne peut être minimisée. La *première*, c'est que l'homosexualité relève de cette impureté dont nous avons vu en étudiant les traditions sacerdotales qu'elle était un retour du chaos primordial que l'acte créateur de Dieu avait repoussé. L'impureté, c'est le mélange de ce qui doit rester séparé, c'est aussi le refus des différences et le triomphe de l'indifférencié, c'est le désordre. Or, la différence sexuelle couronne, nous l'avons vu, le geste créateur de Dieu : toute la création du monde culmine dans la création de l'homme, d'emblée homme et femme. Le couple expérimente ainsi dans sa chair l'ordre de la différence qui structure le monde. En reconnaissant qu'il n'est que dans l'acceptation de la différence de l'autre, auquel sa propre différence renvoie, l'homme consent à l'ordre du monde et consent à n'être pas lui-même tout mais quelqu'un, limité et situé. Rappelons ce que nous disions en conclusion de notre étude du Lévitique (p. 34) : Clé de voûte de l'ordre de la différence qui structure le monde, la sexualité doit être vécue par l'homme et la femme comme le sens même de toute différence ; reconnue comme un appel à la relation organisatrice et créatrice, comme un appel à la lutte contre le désordre et le chaos toujours menaçants, dont la forme la plus insidieuse est la confusion des sexes.

C'est pourquoi l'homosexualité, qui se veut quête du même et refus de la différence, est pour la tradition biblique un consentement au chaos, un refus d'entrer dans le projet créateur et organisateur de Dieu et, bien entendu, un refus d'assumer les conséquences procréatrices de la sexualité.

La *seconde raison* montre bien que le refus que la tradition biblique oppose à l'homosexualité n'a rien à voir avec le mépris phallogratique. Au contraire : ce qu'il peut y avoir de revendication de tendresse, de fragilité, de faiblesse dans l'homosexualité, la tradition biblique la défend également contre la violence possessive d'une sexualité sans amour. Contre une société fratricide où les mâles s'opposent avec violence mais s'unissent dans le même mépris de la femme (société d'ailleurs à tendance nettement homosexuelle !), la Bible annonce la promesse d'une société fraternelle où l'homme et la femme sauront s'accueillir et se respecter. Mais il est évident que cette visée de réconciliation, la Bible ne l'inscrit pas dans le rejet de la différence, mais dans son acceptation réelle et profonde. L'homosexuel proteste contre une société où les rôles masculins et féminins sont étroitement définis et opposés ; à sa manière certes, il réagit contre la violence qu'une telle opposition des sexes crée et maintient ; mais il le fait en succombant finalement à la même peur que celle qu'il dénonce. L'homosexualité est plus la conséquence de la peur de la différence qu'un moyen de la surmonter ou de la détruire. C'est ainsi que la Bible du moins en parle, par exemple dans

l'admirable et tragique figure de Jonathan ¹, l'ami intime de David. En essayant de briser le cercle infernal de la haine fratricide où s'enferme son père Saül face à David, le rival haï et fascinant, Jonathan sauve David en se sacrifiant lui-même. Son amour homophile, sinon homosexuel, pour David est une protestation radicale contre la violence que Saül exerce à l'égard de David. Mais cette protestation ne peut aboutir qu'à la mort, comme si, en aimant David comme lui-même (« de l'amour de sa propre âme il l'aimait », 1 Samuel 20,17), Jonathan s'était aboli lui-même, perdu dans cette fascination douloureuse du même.

On le voit : le jugement de la tradition biblique ne concerne pas seulement l'homosexualité mais bien toutes les formes de violence ou de mépris dont la sexualité peut devenir le lieu. On doit même ajouter que dans la mesure où les homosexuels sont rejetés par leur marginalité même du côté des étrangers, de ces « autres » auxquels, surtout s'ils sont blessés par la vie, la Bible voue une attention fraternelle particulière, ils sont moins directement visés par le jugement biblique que certains hétérosexuels dont la violence et le mépris se parent en plus d'une bonne conscience. Il n'en reste pas moins vrai que sur le plan des choix éthiques, l'homosexualité est décrite comme menant à une impasse radicale. Un chemin sans autre issue que la mort.

Mais l'Evangile nous a appris que la mort n'est plus le dernier mot... Et je ne vois pas au nom de quoi on pourrait dire que la puissance de la Résurrection serait sans force pour les homosexuels. Il est donc vrai, comme le disait M. ORAISON, que nous n'avons pas à juger les homosexuels, au sens d'une condamnation péremptoire qui prétendrait ainsi les exclure de la grâce de Dieu. Mais il est vrai également qu'il serait faux, voire méprisant, de leur cacher que leur expérience est marquée d'une radicale et tragique faiblesse. C'est pourquoi j'aime la conclusion de M. ORAISON : « Par la foi au Christ, les hétérosexuels *savent* qu'ils marchent à travers le temps par l'expérience ambivalente d'une radicale *insuffisance* : les homosexuels *savent* qu'ils participent à cette *même* marche par une expérience plus radicale du manque, et qu'ils n'en sont pas séparés. » ²

2^o Ce qui nous amène naturellement à la *deuxième question*.

Lorsque l'apôtre Paul condamne l'homosexualité (Rm 1,26-27), il ne le fait pas au nom d'une loi morale, mais d'un argument théologique au sens premier du terme : l'homosexualité lui apparaît comme la conséquence « normale » de l'idolâtrie (cf. Rm 1,25 : « Ils ont échangé la vérité de Dieu contre le mensonge, adoré et servi la créature au lieu du Créateur (...) C'est pourquoi Dieu les a livrés à des passions avilissantes... »). Elle n'est finalement que la pointe extrême d'un mouvement qui entraîne d'ailleurs à bien d'autres conséquences (cf. les v. 29-32) et qui consiste à prendre la créature pour le Créateur, c'est-à-dire à succomber à la fascination de l'autosuffisance. L'homosexualité illustre de façon particulièrement frappante à quelles confusions conduit le refus de « la vérité de Dieu ». Le refus de l'altérité de Dieu et le refus de l'altérité d'autrui y sont particulièrement manifestes.

Mais, là encore, il serait trop commode, et plus que suspect, de réserver ce jugement aux seuls homosexuels. Paul les prend comme exemple particulièrement frappant, et il montre du coup que l'homosexualité, par la question ultime qu'elle

¹ Figure superbement décrite par E. AMADO LÉVY-VALENSI, *op. cit.*, p. 122-154.

² *op. cit.*, p. 172 (souligné par l'auteur).

pose, est un admirable révélateur des choix d'une société. Mais il ne lui réserve pas ses flèches (de même en 1 Co 6,9 et 1 Tm 1,10, où l'homosexualité n'est qu'un parmi les vices dénoncés); finalement, on voit bien que l'ensemble de la démonstration de Paul en Rm 1,18-3,30, vise à établir l'universalité du péché, et surtout à montrer que le salut ne doit rien aux mérites moraux ou aux origines sociales ou religieuses: la Bonne nouvelle, l'Evangile, puissance de Dieu pour le salut est offerte à quiconque croit en lui, le Juif d'abord, puis le Grec (Rm 1,16).

A quiconque croit, hétérosexuel et homosexuel. Nous avons tous besoin de découvrir, par la foi, que l'amour, dans la fragilité et la faiblesse de notre corps, creuse en nous son lieu, comme présence de l'Autre qui nous fait vivre, parce que nous ne pouvons que consentir à lui sans le posséder.

I

- 1/1 Toute recherche sur la sexualité *humaine* est recherche sur le langage symbolique par lequel les hommes ne cessent, sous des formes diverses, de contrôler et de socialiser le mystère sexuel.
 - /2 La sexualité est le domaine des règles par excellence. Car les sociétés humaines ne peuvent ni consentir sans autre à l'instinct sexuel, puisqu'à la différence des animaux l'homme ne peut le régulariser naturellement, ni y renoncer sans mettre en cause leur existence même.
 - /3 La sexualité est dangereuse parce qu'elle est grosse d'une violence qui peut subvertir l'ordre social en réveillant la rivalité mimétique des proches. Il faut donc en ritualiser l'exercice, afin de détourner sa violence potentielle vers l'extérieur du groupe ou vers des formes d'activités productrices utiles.
 - /4 A la jonction de la nature et de la culture, la sexualité humaine est en son fond irréductible au langage clair; elle ne peut être socialisée qu'au prix d'une régulation stricte qui l'introduit dans le cycle producteur, où le produit à long terme est donné comme préférable à la satisfaction immédiate. C'est ainsi du coup que les rôles masculins et féminins sont définis.
 - /5 Mais la sexualité dit aussi que le désir, comme la vie, est plus riche que l'ordre qui la socialise. S'il faut ne pas cesser de la contrôler, il faut aussi lui ménager des temps et des lieux (fêtes et rites) où le désordre soit à la fois reconnu et maîtrisé.
 - /6 Dans notre société sécularisée, le contrôle symbolique de la sexualité est toujours aussi serré, quoique d'un autre ordre que dans les sociétés anciennes: c'est l'instance scientifique, ou ce qui en tient lieu dans l'imaginaire social, qui est chargé d'assurer ce contrôle.
 - /7 Une nouvelle morale sexuelle est ainsi proposée, caractérisée par deux valeurs: le devoir de tout dire sur la sexualité, pour l'arracher aux antiques oppressions, et l'exigence de réussite sexuelle, qui donne à l'activisme du plaisir une dimension religieuse quasi eschatologique. Le « salut » est dans la réussite de l'orgasme.
 - /8 On doit se demander si cette nouvelle morale du plaisir, qui se donne comme libératrice, est autre chose que l'expression idéologique adéquate de la société capitaliste libérale.
- 2/1 A la recherche du *sens de la sexualité humaine*, on interrogera d'abord la biologie et la physiologie. Les résultats sont décevants, tant la difficulté est grande de distinguer les données naturelles de ce qui est de l'ordre de la culture. Tout au plus la biologie rend-elle compte de la différence entre les sexes, sans pouvoir porter sur ce point un jugement de valeur.
 - /2 La biologie peut encore expliquer, sans le justifier, pourquoi l'homme s'est vu à l'origine attribuer certaines fonctions qui ont établi sa supériorité sociale sur la femme: la force musculaire plus grande et son agressivité supérieure, due aux hormones.
 - /3 La première manière de donner sens à la sexualité est de la sacraliser. Ainsi l'homme dit à la fois sa crainte de la violence que la sexualité peut constamment faire naître et sa reconnaissance de la valeur d'une réalité à partir de laquelle il peut organiser le monde en le différenciant.

- /4 Puis, quand l'homme souligne surtout sa différence avec la nature, en Grèce comme en Israël, il opère du même coup un mouvement de désacralisation de la sexualité. L'homme, liberté transcendante ou vocation à la Parole, tend à rejeter la sexualité du côté de l'animalité ou de l'insignifiance parce qu'elle l'enracine trop évidemment dans la nature contingente. La sexualité est ainsi dissociée du projet positif de vie que l'homme veut se donner.
- /5 Par réaction, en Occident, c'est la négativité qui va justement conférer à la sexualité un prestige maléfique et en faire le symbole de la révolte du libertin.
- /6 Mais le discours idéal dominant concernant la sexualité dans nos sociétés occidentales modernes est celui qui l'intègre à l'ordre stable du couple conjugal, sinon fidèle. La sexualité est dite humaine lorsqu'elle permet une relation amoureuse libre, adulte, créatrice et intégrée à l'ensemble du projet d'existence du couple.
- /7 Ce discours est pourtant aujourd'hui contesté dans les faits (cf. la fragilité de l'institution conjugale, la pratique du divorce, des « mariages à l'essai ») par le poids donné à la visibilité sociale de l'imaginaire sexuel et par la mobilité des modèles proposés.
- /8 L'approche par la théorie analytique permet de comprendre que c'est la loi du langage qui donne sens humain à la sexualité, c'est-à-dire qui l'institue comme lieu possible de l'expérimentation de l'altérité et de la limite, et comme lieu possible d'une alliance avec l'autre.
- /9 Ainsi la sexualité ne peut être, sans perversion, le lieu de l'abolition de la limite ou de la différence. Seule la limite acceptée rend possible la relation dialoguante. De même, la sexualité ne devient humaine que lorsqu'elle permet l'acceptation de l'irréductibilité de l'autre. L'humanisation de la sexualité passe donc par le consentement à la limite (je ne suis pas tout) et par le refus de la violence.

II

- 1/1 Pour la *tradition biblique* aussi, la sexualité est le lieu d'une expérience ambiguë et par là redoutable. Cette ambiguïté est mise en lumière, dans les traditions les plus anciennes, par toute une série d'interdits, dont la fonction est de protéger le corps social et de promouvoir des significations positives qui permettent d'intégrer la sexualité à un projet constructif. La *tradition dite sacerdotale* a conservé, surtout dans le livre du Lévitique, de nombreuses mentions de ces interdits.
- /2 Le Lévitique inscrit la sexualité dans un ensemble de lois sur le pur et l'impur. La sexualité est impure chaque fois qu'elle met en cause l'ordre, voulu par Dieu, qui organise le monde, c'est-à-dire lorsqu'elle risque de manifester un dépassement des limites ou un effacement des différences.
- /3 L'ordre du monde, tel que Dieu l'a voulu et tel que le célèbre la tradition sacerdotale en Genèse 1, culmine dans la création de l'homme « à l'image de Dieu ». Créé d'emblée homme et femme, l'homme est ainsi marqué dans sa structure même du signe de la différence. La sexualité n'est donc pas un accident malheureux, c'est le point d'achèvement de la geste créatrice de Dieu; l'homme est autre que le monde ou que les animaux, en ce que la différence sexuelle lui devient expérience même de la promesse attachée à l'ordre de la différence.
- /4 Clé de voûte de l'ordre de la différence qui structure le monde, la sexualité doit être vécue par l'homme et la femme comme le sens même de toute différence, reconnue comme un appel à la relation organisatrice et créatrice et comme un appel à la lutte contre le désordre et le chaos toujours menaçant.

- /5 Que la différence puisse être créatrice, c'est ce que la promesse de fécondité attachée à la sexualité atteste. Ainsi l'homme participe à l'œuvre du Dieu créateur, et domine la terre en l'organisant.
- /6 Les traditions *yahviste* et *élohiste* insisteront davantage sur le fait que la sexualité n'est participation à l'œuvre créatrice de Dieu que si elle se reconnaît précédée par la Parole qui la fonde (l'homme n'est pas sa propre origine) et ordonnée au combat contre l'idolâtrie (le désir est signe de finitude et non quête d'immortalité). Ainsi s'amorce une approche théologique de la sexualité.
- 2/1 Interrogé sur le divorce, *Jésus* rappelle que la norme de toute pratique est la volonté première de Dieu. Il commente alors des extraits des deux récits de la Création. Ce commentaire (Mt 19,4-6) constitue le fondement de toute approche chrétienne de la sexualité.
- /2 Quatre points sont à mettre en évidence à partir de ce commentaire: la sexualité est un don de Dieu; elle a pour finalité l'humanisation de l'homme et de la femme dans leur rencontre mutuelle; elle suppose pour être réelle l'arrachement au statut de dépendance infantile; enfin, elle est appelée à signifier l'amour créateur de Dieu.
- /3 L'*Ancien Testament*, à côté d'une appréciation positive de la sexualité, met en garde souvent contre une pratique idolâtrique de la sexualité, lorsqu'elle se donne comme le lieu d'une expérience immédiate du divin. Par là se trouve attesté le lien que la Bible fait entre la reconnaissance de l'altérité d'autrui et la reconnaissance de l'altérité de Dieu.
- /4 Dans les textes du début de la *Genèse* (2-3), la réflexion s'approfondit dans une double direction. La sexualité est tour à tour décrite
- a) comme lieu d'une heureuse expérience de la complémentarité de l'homme et de la femme. « Il n'est pas bon que l'homme soit seul. » La « bonté » de l'union de l'homme et de la femme renvoie à la bonté de la création, car la sexualité est le signe de la différence, par laquelle Dieu révèle sa propre altérité. C'est ainsi que dans Gn 2,23 l'accès de l'homme à la parole (et non à la simple nomination comme en 2,20) est décrit comme le résultat de sa rencontre avec la femme. L'homme ne peut parler à Dieu que lorsqu'il est révélé à lui-même par l'altérité de l'autre (sexe). C'est dire la fonction positive du désir, quand il est reconnaissance de l'autre, c'est-à-dire expérience de la limite, puisque sans l'autre je ne peux être. (Ce que symbolise l'arbre-interdit au milieu du jardin, au milieu de l'espace dévolu à la rencontre de l'homme et de la femme).
- b) comme lieu de l'expérience malheureuse de la violence du désir, débouchant sur l'asservissement d'un sexe par l'autre. Lieu par excellence de l'expérience de la peur et de la honte, où la conscience de la différence se traduit en agressivité. La femme en particulier est menacée de ne pouvoir vivre la sexualité que sous le mode de l'asservissement à un homme. Ce que le texte corrige quelque peu en rappelant que le tragique de l'existence de la femme débouche malgré tout sur la maternité (« Eve, la Vivante, c'est par elle qui est la mère de tout vivant », 3,20), par quoi la femme est associée à la création même de Dieu (« Elle dit: j'ai procréé un homme, avec le Seigneur », 4,1). Mais cette notation même reste ambiguë, puisqu'elle réduit la femme à son rôle de mère, comme femme elle semble ne pouvoir vivre que l'échec de son désir, constamment méprisé comme tel par l'homme: « Ton désir te portera vers ton homme et lui il te dominera » (3,16).
- /5 Dans un tout autre contexte culturel, face au dualisme des Corinthiens qui opposent le corps méprisable, parce que mortel et limité, à l'âme/esprit immortelle, *Paul* rappelle le fondement christologique de l'anthropologie chrétienne:

Le corps n'est pas une chose, un instrument dont l'homme pourrait user sans que cela l'engage lui-même réellement. Le corps, c'est la personne même de l'homme marqué par la limite de sa condition de créature et appelé à la relation et à la rencontre d'autrui. Du coup la sexualité n'est pas une fonction comparable à l'alimentation, mais l'expression du corps/personne en tant qu'appelé à la relation.

- /6 La débauche est grave, parce qu'elle est une perversion théo-anthropologique, plus encore que morale. Elle est négation du corps comme limite et comme présence, laquelle ne peut lui venir que de l'autre. Comme telle, elle est un refus du Seigneur, en tant qu'il est le lien mystérieux qui permet la relation et le lieu de l'articulation de tous les « membres » en un seul « corps ».
- /7 Le corps est l'icône de Dieu. Contre le mépris du corps *et* contre la réduction de l'homme à son corps, Paul affirme que le choix n'est pas entre une spiritualité désincarnée et un corps réduit à son opacité organique: tout le sens du corps est d'être présence habitée de l'Esprit de Dieu.

III

- 1/1 Pour l'*Ancien Testament*, le mariage, comme la sexualité, est un don du Créateur (Gn 2,18); il est l'objet d'une promesse; le Cantique des Cantiques en chante la merveille: l'amour conjugal, dans l'élan du désir, est donné à l'homme et à la femme pour qu'ils y perçoivent la dimension de la liberté, de la gratuité et de la joie de l'amour même de Dieu. L'amour est possible dans le mariage, parce que ce dernier est libéré par la Parole de toute fin religieuse (il n'est pas la répétition de l'union du dieu avec la déesse pour féconder la terre) et qu'il n'est plus réduit à sa seule fonction sociale (canaliser la sexualité, partager les femmes, procréer des enfants).
- /2 Réalité terrestre et création de Dieu, le mariage est ainsi chargé, dans l'*Ancien Testament*, d'une fonction symbolique importante qui, à son tour, valorise les éléments relationnels qui le constituent. L'amour, la fidélité, l'alliance et la tendresse sont offerts à l'homme et à la femme comme des rappels et des signes d'un amour, d'une fidélité, d'une alliance et d'une tendresse que toute l'histoire d'Israël raconte et confesse comme venant de Dieu.
- /3 Cette interprétation élective-affective du mariage constitue l'apport spécifique d'Israël. Elle n'est cependant jamais séparée d'une autre interprétation, celle qui privilégie la fonction procréatrice du mariage et subordonne la valeur du lien conjugal à sa fécondité. Il y a une certaine tension dans l'*Ancien Testament* entre la perspective où la descendance prime sur l'amour et celle où l'accueil de l'amour l'emporte sur l'obligation de servir l'espèce.
- 2/1 L'enseignement de *Jésus* consiste à déplacer le problème du mariage du terrain du légalisme où, considérée comme une réalité « naturelle », son existence serait réglée par une morale du « permis » et du « défendu », sur celui de l'interpellation prophétique. Le mariage s'y révèle gros d'un enjeu décisif: ou bien il est reconnu comme le lieu de l'appréhension par l'homme et la femme de la promesse et de la grâce de Dieu, ou bien il devient l'expression du refus de la force créatrice de l'amour, le signe de la violence mortifère de la convoitise.
- /2 Ce qui menace le plus essentiellement le couple, c'est la convoitise. En assimilant la répudiation à l'adultère, Jésus s'en prend à la casuistique de son temps qui justifie légalement la violence faite au plus faible (en l'occurrence, la femme) et masque la vraie raison de l'échec conjugal: le refus que la convoitise oppose à l'amour. Jésus se refuse donc à toute justification du divorce, ce qui ne signifie pas qu'il n'en reconnaisse pas la réalité.

- /3 Enfin Jésus arrache également le mariage à la seule nécessité « naturelle ». En se refusant lui-même au mariage, Jésus institue le célibat comme une vocation possible, et du coup valorise le mariage. A cause du Royaume, célibat et mariage cessent d'être des réalités naturelles ou des fatalités subies pour renvoyer l'un et l'autre à la grâce qui rend possible la liberté humaine. Dans la perspective de l'Evangile, célibat et mariage s'attestent mutuellement leur caractère vocationnel.
- /4 Comment inscrire cet enseignement du Maître dans la réalité de la vie des communautés du premier siècle, telle est la question à laquelle répondent les témoins de la *tradition apostolique*. Luc le fait en mettant surtout en évidence la nécessité de l'ascèse. Matthieu, comme responsable d'une communauté qui devait faire l'expérience, comme Israël avant elle, de « la dureté du cœur humain », veut maintenir vivante la critique instaurée par Jésus du légalisme: Dieu « n'autorise » pas le divorce, mais il ne veut pas non plus la mort du pécheur. La parole de Jésus est le refus de tout légalisme en matière conjugale, mais Matthieu veut éviter que ce refus devienne une nouvelle loi, c'est pourquoi il introduit, dans la parole de Jésus sur la répudiation, la phrase qui autorise le divorce en cas de *porneia*.
- /5 Sur le thème du mariage, la réflexion éthique que Paul élabore appelle à une triple prise au sérieux: d'abord celle du commandement du Seigneur, révélant l'exigence et la promesse attachées à la relation homme/femme; puis celle de la réalité personnelle et sociale où doivent se vivre cette exigence et cette promesse; enfin celle de la perspective eschatologique qui relativise les données dites « naturelles »; la sexualité et le mariage ne sont plus destin ou nécessité, mais possible exercice d'une libre vocation.
- /6 Dans un schéma culturel qui semble évident aux chrétiens du premier siècle, à savoir que l'homme est supérieur à la femme, l'auteur de l'*épître aux Ephésiens* introduit l'élément critique de l'Evangile, ce qui a pour résultat de mettre en cause ce schéma, en tant qu'il se donne comme une évidence ou un destin. L'Evangile contraint à voir qu'en réalité ce schéma n'est que la conséquence d'une situation de force où l'amour n'a pas de place. Ce qui se donne finalement à reconnaître dans la relation d'amour de l'homme et de la femme dans le mariage, c'est un analogue de l'amour que le Christ porte à l'Eglise, son corps. Nous avons là le principe de l'interprétation théologique du mariage.

IV

- 1/1 *Jusque vers 200 environ*, l'Eglise chrétienne défend avant tout, face à la sexualité, la nécessité d'une discipline morale. Elle le fait à l'aide d'arguments tirés des traditions morales juives et stoïciennes, répondant ainsi à une très forte attente du monde antique. L'idéal chrétien exalte la fidélité et la pureté dans le mariage. On y sent le souci de sauvegarder par la défense du mariage une éthique sexuelle qui respecte les plus menacés, à savoir les enfants, les esclaves et surtout les femmes.
- /2 Les premiers théologiens chrétiens (CLÉMENT D'Alexandrie, IRÉNÉE, TERTULLIEN) attestent qu'un double combat, interne à l'Eglise, se développe. Il faut d'abord lutter contre un ascétisme exagéré qui rejette toute sexualité par spiritualisme, face à quoi il faut défendre la valeur du mariage. Le mariage a été institué par Dieu, il associe l'homme à l'œuvre de la création. Défendre le mariage, c'est défendre, contre le dualisme, la valeur de la création. Du coup, l'accent est fortement mis sur la fonction procréatrice du mariage.
- /3 Il faut également se distancer de l'antinomisme que prônent les gnostiques, qui enseignaient volontiers que l'homme spirituel est au-dessus des lois communes et qu'il ne peut jamais pécher, quoi qu'il fasse. A ceux-là, il faut rappeler que la vraie

liberté est détachement de l'emprise des passions, et que l'indifférentisme moral est un mépris des lois du Dieu créateur. On voit apparaître ici l'argument, pris aux stoïciens, de la loi naturelle. En effet le recours à cet argument permettait, face aux aberrations gnostiques, de défendre le mariage, tout en excluant l'amour charnel et le désir sexuel : là aussi, le mariage est justifié par la procréation.

- 2/1 Durant la même période, l'Eglise ancienne s'efforce, à propos du mariage, de parvenir à une discipline commune. Concernant le divorce, elle l'autorise en cas d'adultère du conjoint; elle demande aux chrétiens divorcés de ne pas se remarier, pour laisser la porte ouverte à une réconciliation avec le conjoint coupable. Le remariage des veufs est possible, sinon recommandé; quant aux mariages mixtes, avec des non-chrétiens, ils font l'objet de préoccupations pastorales, mais non juridiques. Enfin, l'Eglise tranche sur la pratique du temps en reconnaissant la validité des mariages d'esclaves.
- 3/1 La réflexion plus systématique des grands *théologiens moralistes des IV^e et V^e siècles* (en particulier GRÉGOIRE de Nysse, AMBROISE, JEAN CHRYSOSTOME, JÉRÔME et AUGUSTIN) aboutit à deux conclusions qui marqueront pour de longs siècles la morale chrétienne. La première postule que la sexualité est tout à fait séparée de l'amour, pour être rejetée du côté du péché. En effet, le désir, l'instinct irrationnel et le plaisir qui la caractérisent sont les signes des liens que la sexualité entretient avec le péché.
- /2 La seconde conclusion est que la virginité est supérieure au mariage, parce qu'elle est le refus de tout acte sexuel, donc de tout acte qui détourne du seul amour pour Dieu. La virginité divinise, elle rend l'homme semblable aux anges. En revanche, la relation de l'homme avec la femme lui fait courir de graves dangers spirituels, en l'ancrant dans son corps charnel et dans les soucis temporels. Seuls la procréation et le souci d'éviter une impureté plus grande justifient encore le mariage.
- /3 *Les causes de cette évolution* sont à la fois externes et internes. Les causes externes tiennent à l'influence très forte de la société antique sur le christianisme, et cela en quatre domaines surtout : celui des mœurs, où le christianisme a fait sien la réaction puritaine qui a marqué la société antique dès la fin du premier siècle; celui du droit romain qui n'a jamais fait de place aux sentiments amoureux dans l'institution conjugale; celui de la mentalité, marquée partout par un profond pessimisme sur le monde, l'homme et l'histoire; enfin celui de la morale, où le christianisme a repris la quasi-totalité du discours stoïcien sur la sexualité et le mariage.
- /4 Quant aux causes internes, elles proviennent d'une difficulté réelle du christianisme à maintenir vivante la tension que l'Evangile suscite entre la nécessité de rompre avec le monde pour accueillir le Royaume et celle de prendre en charge le réel pour y inscrire les signes du projet de Dieu pour l'homme. L'Eglise ancienne a fortement spiritualisé la rupture, en postulant que le vrai monde est ailleurs, qu'on y accède par l'ascèse et la négation des contingences; du coup la prise en charge ne s'opérait plus que sur le mode d'une participation quelque peu distante aux règles de ce monde. La spiritualité chrétienne est eschatologique, mais la morale chrétienne est conformiste.
- /5 Un bon exemple de cette ambivalence de la théologie nous est donné par ce qu'elle dit de *la femme* : elle affirme l'équivalence théorique, c'est-à-dire eschatologique, de la femme avec l'homme, mais elle défend la subordination sociale et ecclésiale de la femme à l'homme. C'est que dans le Royaume éternel, la sexualité sera abolie, et avec elle ce qui justifie l'étroite subordination de la femme. La différence sexuelle est pensée en termes de péché.

- 4/1 La tradition morale occidentale a été profondément marquée par la pensée augustinienne. Tout au long du *Moyen Age*, la réflexion morale s'inscrit dans le cadre défini par AUGUSTIN; trois thèmes y sont toujours traités. Le premier concerne le lien entre sexualité et péché. AUGUSTIN avait certes défendu, contre les Manichéens, la bonté de la sexualité procréatrice, mais son insistance à rappeler, contre les Pélagiens, que la concupiscence est la conséquence de la « chute » devait conduire la théologie occidentale à faire de la sexualité le symbole même de la convoitise idolâtre de l'homme, le symbole du péché.
- /2 Le deuxième thème est celui des fins du mariage, qui sont les enfants, le pacte de fidélité (*fides*) et la stabilité de l'union. Le mariage n'a donc pas que la procréation pour fin, mais aussi l'inscription dans une institution fidèle et stable du désir qui permette la création d'une famille.
- /3 Le troisième définit la signification théologique du mariage par le terme de *sacramentum*. Il est le symbole de l'union du Christ avec son Eglise. Mais AUGUSTIN hésitait encore sur la portée de la sacramentalité du mariage: n'est-elle reconnue et donnée qu'aux croyants ou est-elle une donnée objective qui concerne tous les couples? Le théologique se mélange ainsi de juridisme, la réflexion sur la profondeur du lien conjugal se mêle à un renforcement des interdictions sociales du divorce.
- /4 L'augustinisme du Haut Moyen Age est souvent caricatural: la sexualité, c'est le péché, et même la volonté de ne la pratiquer qu'en vue de la procréation ne lui ôte pas son caractère peccamineux. C'est par elle que la faute originelle se transmet, à cause de la concupiscence.
- /5 Dès le XII^e siècle, de profondes mutations intellectuelles et spirituelles s'annoncent. P. ABÉLARD, et sa théologie du pur amour, proche de la sensibilité courtoise, exalte l'amour contre le mariage; HUGUES de Saint-Victor tente de penser le mariage comme l'institution de la tendresse et de l'intimité du couple. Tout un courant cherche à revaloriser l'amour humain en spiritualisant l'érotisme. Ce courant, ajouté à la crise cathare, qui marque un retour du dualisme gnostique, obligent la théologie morale du XIII^e siècle à reprendre et à corriger la doctrine augustinienne.
- /6 C'est ainsi que la grande théologie scolastique intègre à la doctrine classique des éléments nouveaux: la valeur reconnue à l'amour conjugal comme amitié et tendresse, l'importance attribuée à l'éducation des enfants qui valorise le milieu familial, la prise au sérieux de la valeur affective de l'acte sexuel. Sur deux points encore, la théologie médiévale marque ses distances à l'égard de l'augustinisme: elle cesse de condamner le plaisir comme tel (Aristote l'emporte sur le stoïcisme!), elle ne manifeste plus le même mépris pour la femme (importance de la figure de Marie).
- 5/1 L'évolution du *droit du mariage* confirme la transformation de la sensibilité que la théologie a par ailleurs traduite. Dans un premier temps, du IV^e au XI^e siècle environ, l'évolution conduit à un renforcement marqué du contrôle de l'Eglise sur le mariage. Ce qui oblige les canonistes à préciser deux points importants. Le premier concerne la validité du mariage: est-ce le consentement des époux, ou l'union sexuelle accomplie, qui valide le mariage?
- /2 Cette question de la validité reposait celle de la sacramentalité du mariage. La prise au sérieux de la sexualité conduit certains à penser que le sacrement est dans l'union des corps, d'autres préfèrent dire que c'est l'amour des deux conjoints qui constitue le sacrement. La synthèse est faite par THOMAS d'Aquin qui définit le mariage comme « une association de vie entre l'homme et la femme ordonnée à l'union sexuelle et à tout ce qui en résulte pour eux ». La grâce sacramentelle est liée à l'amour conjugal, lequel comporte l'union sexuelle. Il y a donc dans la théologie médiévale une nette évolution qui lui permet de retrouver bien des éléments du réalisme biblique.

- 6/1 Les éléments essentiels de la *doctrine protestante*, tels qu'ils ont été élaborés par des hommes aussi différents qu'ERASME, LUTHER, BUCER, ZWINGLI, CALVIN et BÈZE, peuvent être résumés en quatre points. Les Réformateurs se donnent tout d'abord pour but de libérer les consciences du joug que le droit canonique et la pratique pastorale font peser sur les croyants, aussi bien les clercs que les laïcs. C'est pourquoi ils luttent contre l'interdiction absolue du divorce qui aboutissait en fait à un désordre social plus grand que celui qu'elle voulait éviter, et au désespoir personnel de tant d'hommes et de femmes. De même, ils s'en prennent à l'obligation ecclésiastique du célibat.
- /2 La discussion théologique fondamentale porte sur le rapport du mariage avec l'ordre de création de Dieu; elle aboutit au refus de considérer le mariage comme un sacrement, car il appartient à l'ordre naturel voulu de Dieu pour tous les hommes.
- /3 Ainsi libérée des limites étroites où l'enfermait la législation canonique, la doctrine chrétienne du mariage peut jouer à nouveau un rôle important, capital même, dans l'ordre éthique et social. La tonalité profonde de l'enseignement des Réformateurs sur ce point est dans la louange qu'ils adressent à la beauté, à l'honneur et à la profonde moralité du lien conjugal, fondement de toute vie sociale. La sexualité, du coup, est l'objet d'une revalorisation sensible. L'échelle des valeurs qui, depuis l'époque patristique, avait prévalu, s'inverse: c'est désormais le mariage qui est l'ordre voulu de Dieu, la norme, et c'est le célibat qui devient l'exception à peine acceptable.
- /4 Un tel enseignement s'inscrit plus aisément dans les perspectives de la nouvelle société occidentale qui se crée à la Renaissance. Elle en favorise la mobilité en libéralisant le divorce, et elle en renforce les structures sociales et économiques en justifiant une survalorisation de la famille, solidement regroupée sous l'autorité du père de famille.
- /5 L'évolution ultérieure des Eglises protestantes montre que ce qui reste essentiellement de l'élan premier des Réformateurs, c'est l'importance reconnue sur le plan social et ecclésial, moral et spirituel, au couple conjugal, responsable devant Dieu de sa vocation spécifique. Avec leurs pasteurs, mariés, les protestants savent que leur vie conjugale ne relève pas du contrôle de l'Eglise mais de leur responsabilité personnelle devant Dieu. En revanche, en ce qui concerne le contrôle de la validité du mariage, on en revient à des perspectives cléricales, à la constitution d'un droit canon qui donne au pasteur un rôle social important.
- 7/1 Une comparaison entre les *deux systèmes de la morale chrétienne en vigueur en Occident dès le XVII^e siècle* fait apparaître quelques différences significatives dans le domaine de l'éthique sexuelle. Ainsi, la morale catholique reste fidèle à la tradition patristique: la sexualité n'a d'autre justification que la procréation, et le mariage est inférieur au célibat. De son côté, la morale protestante affirme que Dieu ayant créé l'homme sexué, la sexualité ne saurait être mauvaise; ce qui est mauvais, c'est la convoitise qui peut la dénaturer.
- /2 La morale catholique se réfère essentiellement à la loi naturelle, au nom de laquelle elle interdira toute pratique artificielle de la contraception. La morale protestante, elle, cherche dans la Bible ses modèles éthiques, ce qui l'amène à donner au couple conjugal une importance primordiale, et au mariage une valeur sociale fondamentale. Dans le couple, il reste acquis que la femme est subordonnée au mari.
- /3 Enfin la morale catholique est définie, et souvent de façon très détaillée, par le magistère ecclésiastique: on assiste à un véritable encadrement de la morale, et surtout de la morale sexuelle, par l'autorité cléricale (ce qui amènera de rudes conflits avec les Etats modernes sur la question de la compétence juridique). La morale protestante, au contraire, renvoie la responsabilité des choix éthiques à la conscience

personnelle; en l'occurrence, il appartient aux époux, éclairés par l'Evangile, de décider de la manière dont ils veulent vivre leur vie conjugale. Le risque est ici de tomber, à cause de la forte intériorisation individuelle des normes,⁴ dans une morale du scrupule.

- /4 Les deux exemples de la contraception et de l'avortement illustrent bien la différence pratique des deux orientations prises par la morale chrétienne en Occident.

V

- 1/1 Pour la théologie chrétienne, *la sexualité* n'est ni un banal fonctionnement hygiénique des organes sexuels, ni un plaisir naturel sans conséquence, ni un tragique affrontement aux forces de mort et d'abjection, mais l'enjeu d'un choix éthique difficile, où se révèle mieux qu'ailleurs l'ambiguïté de l'existence de l'homme, « destiné » au bien mais « enclin » au mal (KANT). Cette mise en évidence du caractère dramatique et ambigu de la sexualité humaine explique pourquoi la tradition chrétienne a cherché avec passion à comprendre le lien qu'il y a entre sexualité et spiritualité. On pourrait dire que cet enjeu éthique, tel que la tradition biblique le fait voir, est de parvenir à faire émerger la sexualité de l'indifférencié, ou de la violence close sur elle-même, pour lui permettre de devenir signe de la présence à autrui, du don, de l'amour.
- 2/1 La tradition biblique a traduit en termes éthiques la révélation de l'altérité de Dieu, en affirmant qu'elle signifiait *l'antécédence du couple* sur l'individu sexué. C'est pourquoi on peut dire que le couple est l'horizon de la sexualité, car l'homme et la femme, créés à l'image de Dieu, sont appelés à vivre leur différence sexuelle comme expérimentation de l'altérité, c'est-à-dire leur réalité sexuelle comme riche d'une promesse d'une vie créée et recrée par l'Amour.
- /2 Si l'amour de l'homme et de la femme est signe de l'amour de Dieu, *la tâche éthique* consiste à chercher comment traduire concrètement ce signe dans le projet du couple humain d'aujourd'hui (comme l'auteur de l'épître aux Ephésiens l'a fait pour son époque en traduisant l'amour du Christ pour son Eglise en termes de responsabilités protectrices et d'attention affectueuse). Nous pensons qu'il faut dire aujourd'hui que le couple humain est porteur d'une triple promesse: être le lieu d'une effectuation de la fidélité, de la liberté et de la conjugalité.
- /3 *La fidélité* fondée sur la reconnaissance de l'amour du Dieu créateur n'est pas d'abord la fidélité à un engagement pris dans le passé, ni d'abord la fidélité aux exigences de son propre épanouissement, mais la fidélité au projet décidé d'un commun accord, à savoir la création toujours en devenir du couple conjugal. Au nom de ce projet, les partenaires s'engagent à se faire confiance et à se laisser interpeller, modifier et transformer l'un par l'autre. Il y a ainsi création d'une histoire, puisque chacun renonce à rester là où il est pour progresser, à cause de l'autre et par lui, vers la réalisation visée.
- /4 Dans cette perspective, la fidélité implique que les deux conjoints sont l'un pour l'autre promesse et limite, sens du projet et mise en question du rêve d'autosuffisance. A l'image de l'engagement risqué et sans retour que Dieu prend en Jésus-Christ pour les hommes, l'engagement mutuel des époux ne peut être que sans retour, et sans autre garantie que le partenaire lui-même.
- /5 A l'image de la liberté dont le Christ a vécu, qui est une pratique libératrice d'autrui, *la liberté* dont le couple est appelé à vivre est avant tout une mutuelle libération. Il s'agit d'une part d'apaiser les peurs qui paralysent et d'autre part de rendre possible l'expression des richesses encore potentielles de l'autre. La liberté est vécue comme

une pratique de l'écoute et de la confiance. Il s'agit de laisser l'autre advenir dans sa vérité profonde, et non de le réduire à l'opacité charnelle de son corps.

- /6 La liberté, comme mutuelle confiance libératrice, implique ainsi l'endurance du réel, l'acceptation de ce que l'autre est réellement, dans le dépouillement des apparences. Endurer signifie laisser le temps révéler peu à peu la vérité du désir qui nous habite, par lequel une vérité plus profonde se dit au creux du quotidien. Elle est donc le contraire de ce qu'on appelle d'ordinaire « la libération sexuelle ».
- /7 La *conjugalité* signifie que l'homme et la femme non seulement vivent ensemble mais qu'ils décident d'inscrire leur relation amoureuse dans le temps et dans l'espace social, et qu'ils attestent cette décision en s'engageant publiquement l'un envers l'autre; en contrepartie, le groupe social auquel ils appartiennent les reconnaît comme tels et s'engage à leur égard.
- /8 Théologiquement cela signifie deux choses: d'abord que l'amour a une dimension sociale; comme l'enseignement du Christ le montre, l'amour n'est pas un sentiment intime, mais un commandement, c'est-à-dire une exigence de service et une responsabilité. Ensuite, cela signifie que la société, en instituant le mariage et en le protégeant, renonce à se proposer comme la finalité immédiate et ultime de la vie individuelle. Le couple conjugal est la structure fondamentale de la société, qui le structure moins qu'il ne la structure. Il y a donc une tâche éthique qui est de combattre pour que le rapport ne s'inverse pas et qu'on ne réduise pas le couple à la conformité d'un modèle social, au lieu d'y reconnaître la libre source de toute vie possible.
- 3/1 La sexualité est aussi pour le couple une réalité à conquérir pour que son opacité primordiale soit peu à peu allégée, transparente à la diaphanie des présences. Mais aussi pour qu'y soit éprouvé par l'homme et la femme le poids réel de leur enracinement corporel, et expérimentée comme jeu inventif la non-conformité de leurs désirs aux règles et lois de l'existence menacée par le formalisme et l'habitude.
- /2 La force créatrice du désir peut s'exprimer par le jeu érotique. Mais elle peut aussi se pervertir en violence. Si la morale chrétienne s'est toujours méfiée du plaisir, c'est qu'il peut en effet n'être cherché que pour affirmer contre autrui, nié comme personne et objectivé comme instrument de plaisir, sa propre volonté d'échapper aux limites et au risque de la souffrance.
- /3 Mais ce danger, bien réel aujourd'hui où se répand une idéologie du plaisir illimité, ne doit pas nous rejeter dans la position qui a été trop souvent défendue par un pseudo-spiritualisme chrétien: le refus du plaisir. Car ce dernier est lui aussi l'affirmation d'une volonté d'échapper à la précarité de l'existence.
- /4 Or, lorsqu'il sait consentir à ses limites, et s'accepter mortel, l'homme peut entendre dans le plaisir l'appel et le don de la vie qui subvertit toujours la mort et l'insignifiance. Il avive et rend sensible à l'homme la saveur de la vie, parce que justement elle ne lui appartient pas mais lui est donnée d'ailleurs, de Dieu. Ce goût de la vie, que le plaisir atteste, est en l'homme la trace d'une Parole qui le fonde et qu'il ne possède pas. Hors de cette interprétation théologique, le plaisir risque de n'être que l'expression d'une quête, souvent violente, d'un pouvoir imaginaire sur la mort.
- /5 Le plaisir sexuel ouvre ainsi l'homme et la femme à la conscience de la profondeur de leur existence, qui est d'ordre spirituel. Dans l'expérience de l'amour, qui est à la fois rencontre des corps et approche du mystère des personnes que ne résout pas l'union des corps, l'homme et la femme peuvent découvrir que l'esprit n'est vraiment accueilli que lorsque l'épaisseur charnelle de l'existence n'est pas niée, mais célébrée. L'autre, c'est ce corps proche et c'est le mystère irréductible d'une présence. Ainsi l'homme et la femme peuvent-ils célébrer dans la fragile parole de leur chair le mystère du monde et de Dieu.

/6 Une authentique spiritualité de la fragilité et du don peut donc sous-tendre la célébration érotique de l'amour. Mais la reconnaissance de la valeur spirituelle du plaisir est inséparable de la reconnaissance du mystère d'autrui, laquelle signifie en particulier un rapport au corps d'autrui qui ne soit pas dominé par la convoitise. Le corps de l'autre est un signe qu'il faut déchiffrer, une attente à percevoir, un don à accepter, une présence à accueillir.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages se référant au chapitre I

- G. BATAILLE, *L'érotisme*, Paris 1957.
- E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris 1969 (2 vol.).
- S(usan) BROWNMILLER, *Le viol*, Paris 1976.
- P. BRUCKNER - A. FINKIELKRAUT, *Le nouveau désordre amoureux*, Paris 1977.
- R. CAILLOIS, *L'homme et le sacré*, Paris 1950.
— *Les jeux et les hommes*, Paris 1958.
- F. CHIRPAZ, *Le corps*, Paris 1969 ².
— « Dimensions de la sexualité », *Etudes*, mars 1969, p. 409-22.
— « Sexualité, morale et poétique. Approche philosophique », *Lumière et Vie* 97, 1970, p. 72-88.
- P. CLASTRES, « Indépendance et exogamie », *La société contre l'Etat. Recherches d'anthropologie politique*, Paris 1974, p. 43-68.
- D. COOPER, *Une grammaire à l'usage des vivants. Essai sur les actes politiques*, Paris 1976.
- D. de COPPET, art. « Tabou », *Encyclopaedia universalis*, vol. 15, p. 702-705.
- R. DADOUN, art. « Sexualité humaine. 3 Les régulations sociales de la sexualité », *Encyclopaedia universalis*, vol. 14, p. 926-928.
- P. DAVID, *Psychanalyse et famille*, Paris 1976.
- J.-M. DOMENACH, *Le retour du tragique*, Paris 1967.
— *Le sauvage et l'ordinateur*, Paris 1976.
- M(ary) DOUGLAS, *De la souillure*, Paris 1971.
- F. DUYCKAERTS, *La formation du lien sexuel*, Bruxelles 1964.
- S. FREUD, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris 1923.
— *Malaise dans la civilisation*, Paris 1934 (1970 ²).
— *Essais de psychanalyse*, Paris 1963.
— *Introduction à la psychanalyse*, Paris 1964.
— *Totem et tabou*, Paris 1965.
- W. GEISENDORF - W. PASINI (sous la direction de), *Sexologie, 1970-1973*, Genève 1974.
- R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris 1972.
— *Des choses cachées depuis la fondation du monde. Recherches avec J.-M. OUGHOURLIAN et G. LEFORT*, Paris 1978.
- D. GUÉRIN, *Essai sur la révolution sexuelle après Reich et Kinsey*, Paris 1969.
- A. HESNARD, *Manuel de sexologie*, Paris 1959.
- L. de HEUSCH, *Essai sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, Bruxelles 1958.
- A. JEANNIÈRE, *Anthropologie sexuelle*, Paris 1964.
- A. KINSEY, *Le comportement sexuel de l'homme*, Paris 1948.
- J. LACAN, *Ecrits*, Paris 1966.
- A(nnie) LECLERC, *Parole de femme*, Paris 1974.
- C. LEVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949.
— *Anthropologie structurale*, Paris 1958.

- K. LORENZ, *L'agression. Une histoire naturelle du mal*, Paris 1969.
- B. MALINOWSKI, *Sex and Repression in Savage Society*, London 1927.
- W. Mc LEAN, *Contribution à l'étude de l'iconographie populaire de l'érotisme*, Paris 1970.
- M(argaret) MEAD, *Male and Female. A study of the Sexes in a Changing World*, London 1950.
- *Mœurs et sexualité en Océanie*, Paris 1963.
- E. MORIN, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris 1973.
- V(iolette) MORIN - J. MAJAUULT, *Un mythe moderne : l'érotisme*, Tournai 1964.
- S. MOSCOVICI, *La société contre nature*, Paris 1972.
- M. ORAISON, *Le mystère humain de la sexualité*, Paris 1966.
- C. RABAUT, art. « Œdipe (complexe de) », *Encyclopaedia universalis*, vol. 11, p. 1090-1092.
- W. REICH, *La révolution sexuelle*, Paris 1970.
- P. RICŒUR, *La philosophie de la volonté, II : Finitude et culpabilité*, t. 2: *La symbolique du mal*, Paris 1960.
- M. SAFOUAN, *La sexualité féminine dans la doctrine freudienne*, Paris 1976.
- H. SCHELSKY, *Sociologie de la sexualité*, Paris 1966.
- « La sexualité », *Esprit* 1960, n° 11.
- N. SIMON, *Comprendre la sexualité aujourd'hui*, Lyon 1975.
- P. SIMON, *Rapport sur le comportement sexuel des Français*, Paris 1972.
- E(velyne) SULLEROT (sous la direction de), *Le fait féminin*. Avec la collaboration d'O(dette) THIBAUT, Paris 1978.
- D. VASSE, *L'ombilic et la voix*, Paris 1974.

Ouvrages se référant aux chapitres II et III

- J.-J. von ALLMEN, *Maris et femmes d'après saint Paul*, Neuchâtel 1951.
- E.-B. ALLO, *Saint Paul. Première Epître aux Corinthiens* EB, Paris 1934.
- E(liane) AMADO LEVY-VALENSI, *Le grand désarroi aux racines de l'énigme homosexuelle*, Paris 1973.
- H. BALTENSWEILER, *Die Ehe im Neuen Testament*, Zürich-Stuttgart 1967.
- K. BARTH, *Dogmatique*, vol. III, t. I: *L'œuvre de la Création*, Genève 1960.
- D. BONHOEFFER, *Le prix de la grâce. Sermon sur la Montagne*, Neuchâtel 1962.
- P. BONNARD, *L'Evangile selon saint Matthieu*, CNT I, Neuchâtel 1970².
- J. BONSIIVEN, *Le divorce dans le Nouveau Testament*, Paris-Tournai 1948.
- *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, Rome 1955.
- G. BORNKAMM, *Qui est Jésus de Nazareth?*, Paris 1973 (sur l'édition allemande de 1956).
- « Ehescheidung und Wiederverheiratung im N.T. », *Geschichte und Glaube*, t. I, München 1968, p. 56-59.
- *Paul, apôtre de Jésus-Christ*, Genève 1971.
- F. BOVON, « Orientations actuelles des études lucaniennes », *RTP* 26, 1976, 3, p. 161-190.
- « Communauté familiale et communauté ecclésiale dans le N.T. », *Cahiers protestants*, 1976, 6, p. 61-72.

- H. BRAUN, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte*, Tübingen 1957.
- J. BRIEND, *Une lecture du Pentateuque*, Paris 1976.
- R. BULTMANN, *L'histoire de la tradition synoptique*, Paris 1973 (sur l'édition allemande de 1931 et le complément de 1971).
- *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, Paris 1950.
- *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1965 ⁵.
- « Das Problem der Ethik bei Paulus », *Exegetica* (édité par E. Dinkler), Tübingen 1967, p. 36-54.
- A. COHEN, *Le Talmud*, Paris 1976.
- H. CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther*, KEK, Göttingen 1969 ¹¹.
- G. CRESPIY, P. EVDOKIMOV, C. DUQUOC, *Le mariage*, Paris 1966.
- M. DIBELIUS, *An die Kolosser, an die Epheser, an Philemon*, HNT, Tübingen 1953 ³.
- M. DOUGLAS, cf. bibliogr. Chapitre I.
- J. DUPONT, *Mariage et divorce dans l'Evangile*, Bruges 1959.
- J. A. FITZMYER, « The Matthean Divorce Texts and Some New Palestinian Evidence », *Theological Studies* 37, 1976, p. 197-226.
- E. FUCHS, « Chance et ambiguïté de la famille selon l'Evangile », *Bull. CPE* 29, 1977, n° 5-6, p. 38-47.
- A. GELIN, *L'homme selon la Bible*, Paris 1968.
- J. GNILKA, *Der Epheserbrief*, HThK, Freiburg i.B. 1971.
- M. GOGUEL, *L'Eglise primitive*, Paris 1947.
- L. GOPPELT, *Les origines de l'Eglise*, Paris 1961.
- J. HERING, *La première Epître de saint Paul aux Corinthiens*, CNT VII, Neuchâtel 1949.
- P. HOFFMANN, « Parole de Jésus à propos du divorce avec l'interprétation qui en a été donnée dans la tradition néotestamentaire », *Concilium* 55, 1970, p. 52-62.
- P. HUMBERT, *Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse*, Neuchâtel 1940.
- E. JACOB, *Osée*, CAT XIa, Neuchâtel 1965.
- *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1955.
- J. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus*, Paris 1967.
- FR. J. LEENHARDT, « La place de la femme dans l'Eglise d'après le N.T. », *ETR* 23, 1948, p. 1-50.
- « La situation de l'homme dans la Genèse », *Das Menschenbild im Lichte des Evangeliums*, Festschrift E. Brunner, Zürich 1950.
- « Les femmes aussi... A propos du billet de répudiation », *RTP* 19, 1969, 1, p. 31-40.
- D. LYS, *Le plus beau chant de la création*, Paris 1968.
- T. W. MANSON, *Ethics and the Gospel*, London 1962 ².
- J.-C. MARGOT, « L'indissolubilité du mariage selon le N.T. », *RTP* 17, 1967, p. 391-403.
- R. MARTIN-ACHARD, *Essai biblique sur les fêtes d'Israël*, Genève 1974.
- C. MASSON, *L'Epître de saint Paul aux Ephésiens*, CNT IX, Neuchâtel 1953.
- H(errade) MEHL-KOEHNLEIN, *L'homme selon l'apôtre Paul*, Neuchâtel 1951.
- P. H. MENOUD, « Mariage et célibat selon saint Paul », *Jésus-Christ et la foi. Recherches néotestamentaires*, Neuchâtel 1975, p. 13-23.

- J. MURPHY O'CONNOR, *L'existence chrétienne selon saint Paul*, Paris 1974.
 — « Corinthian Slogans in 1 Cor 6: 12-20 », *CBQ* 40, 1978, p. 391-396.
- A. NEHER, *L'essence du prophétisme*, Paris 1955.
- K. NIEDERWIMMER, *Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens*, Göttingen 1964.
- M. NOTH, *Das dritte Buch Mose. Leviticus*, ATD 6, Göttingen 1966².
- H. van OYEN, *Ethique de l'Ancien Testament*, Genève 1974 (sur l'édition allemande de 1967).
- R. PATAI, *L'amour et le couple aux temps bibliques*, Paris 1967 (sur l'édition anglaise de 1959).
- G. PIDOUX, *L'homme dans l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1953.
- H. PREISKER, *Geist und Leben. Das Telos-Ethos des Urchristentums*, Gütersloh 1933.
- G. von RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, 2 vol., Genève 1963 et 1967.
 — *La Genèse*, Genève 1968.
 — *Israël et la sagesse*, Genève 1971.
- P. RICŒUR, cf. bibliogr. Chapitre .I
- J. A. T. ROBINSON, *Le corps. Etude sur la théologie de saint Paul*, Lyon 1966 (sur l'édition anglaise de 1952).
- E. SCHILLEBEECKX, *Le mariage. Réalité terrestre et mystère du salut*, t. I, Paris 1966.
- R. SCHNACKENBURG, *Le message moral du Nouveau Testament*, Le Puy-Lyon 1963.
- F. SCHÜTZ, *Der leidende Christus. Die angefochtene Gemeinde und das Christuskerygma der lukanischen Schriften*, Stuttgart 1969.
- H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, 1956², t. I.
- C. TRESMONTANT, *La doctrine morale des prophètes d'Israël*, Paris 1958.
- R. de VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Paris 1958.
- B. VAWTER, « Divorce and the N.T. », *CBQ* 39, 1977, 4, p. 528-542.
- L(ise) VINCENT DOUCET-BON, *Le mariage dans les civilisations anciennes*, Paris 1975.
- J. WEISS, *Der erste Korintherbrief*, KEK, Göttingen 1910⁹.
- H.-D. WENDLAND, *Ethique du Nouveau Testament*, Genève 1972.
- H. W. WOLFF, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, Genève 1974.

Ouvrages se référant au chapitre IV

*A — Auteurs et textes anciens **

Nous citons d'après la collection *Sources chrétiennes* (SC), fondée par H. de LUBAC et J. DANÉLOU, dirigée par C. MONDÉSERT, Paris 1941 ss., chaque fois que c'est possible. Sinon, nous nous référons à la célèbre édition de J.-P. MIGNE, *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* (PG), Paris 1857-1866, 161 vol. et *Series Latina* (PL), Paris 1844-1855, 221 vol.; cette édition a l'avantage d'être complète, ce qui n'est pas le cas des éditions plus critiques, en cours de publication: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten* (GCS), Berlin 1897 ss; *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL), Vienne 1866 ss. et *Corpus Christianorum. Series Latina* (CCL), Turnhout et Paris, 1953 ss.

* A l'exception des textes bibliques, qui font l'objet d'un index particulier.

Les titres des œuvres des *Pères grecs* sont donnés en français quand une traduction accessible existe, ou en latin quand ce n'est pas le cas.

Les titres des œuvres des *Pères latins* sont donnés en latin, avec, entre parenthèses, le titre français s'il existe une traduction accessible.

P. ABÉLARD (1079-1142), *Epistolae*, (*Lettres*), PL 178.

Acta Apostolorum Apocrypha, édité par R.A. Lipsius et M. Bonnet, 3 vol., Leipzig 1891-1903.

AMBROISE de Milan (335-397 env.), *De Paradiso*, PL 14.

— *Exhortatio Virginitatis*, PL 16.

AUGUSTIN (354-430) (nous citons, chaque fois que possible, l'édition de la bibliothèque augustinienne: *Œuvres de saint Augustin*, Paris 1947 ss.).

— *Soliloquia* L. II (*Soliloques*) (387), *Œuvres* vol. 5.

— *Contra Faustum Manichaeum* L. XXXIII (400), PL 42.

— *De Sancta Virginitate* L. I (*De la sainte virginité*), (400-401), *Œuvres*, vol. 3.

— *De Trinitate* L. XV (*La Trinité*) (400-416), *Œuvres*, vol. 15-16.

— *De Bono Conjugali* (*Le bien du mariage*) (401), *Œuvres*, vol. 2.

— *De Genesi ad Litteram* L. XII (*La Genèse au sens littéral*) (401-415), *Œuvres*, vol. 48-49.

— *De Civitate Dei. Contra Paganos Libri Viginti Duo* (*La Cité de Dieu*) (413-426), *Œuvres*, vol. 33-37.

— *De Bono Viduitatis* (*De l'excellence du veuvage*) (414), *Œuvres*, vol. 3.

— *De Conjugiis Adulterinis* L. II (*Les mariages adultères*) (419), *Œuvres*, vol. 2.

— *De Nuptiis et Concupiscencia* L. II (*Mariage et concupiscence*) (419-420), *Œuvres*, vol. 23.

— *Contra Julianum* L. VI (421), PL 44.

— *Opus Imperfectum contra Julianum* L. VI (429-430), PL 45.

Épître de Barnabé (125-150 env.), SC 172, P. Prigent et R. A. Kraft, Paris 1971.

BONAVENTURE (1217-1274), *Commentaria in IV Libros Sententiarum P. Lombardi*, édition des *Opera Omnia*, iussu et auctoritate B. A. Portu Romotino, Florence 1882-1889.

M. BUCER (1491-1551), *De Regno Christi* (1550), édit. *Martini Bucer Opera*, vol. XV, F. Wendel, Paris-Gütersloh 1955.

— *Du Royaume de Jésus-Christ* (traduction du précédent en 1558), édit. *Martini Bucer Opera*, vol. XVbis, F. Wendel, Paris-Gütersloh 1954.

J. CALVIN (1509-1564), *Brève Instruction Chrétienne* (1536-1537), édit. *Revue Réformée* 8, n° 30, P. Courthial, Paris 1957.

— *La vraie façon de réformer l'Eglise* (1549), édit. E. Fuchs, Genève 1957 (texte latin in *Opera Calvini*, vol. 7).

— *Commentaires de M. Iehan Calvin sur toutes les Epistres de l'Apostre S. Paul, et aussi sur l'Epistre aux Hebreux. Item sur les Epistres Canoniques de S. Pierre, S. Iehan, S. Iaqes et S. Iude*, édit. française de C. Badius, Genève 1556 (texte latin in *Opera Calvini*, vol. 49-52, 55).

— *Sermons sur les chapitres X et XI de la Première Epître aux Corinthiens* (1558), *Opera Calvini*, vol. 49.

— *Institution de la Religion chrétienne* (1560), *Opera Calvini*, vol. 3.

— *Les Ordonnances ecclésiastiques de 1561*, *Opera Calvini*, vol. 10.

— *Commentaires de Iean Calvin sur la Concordance ou Harmonie, composée des trois Evangélistes*, édit. française de J. Bourgeois, Genève 1562 (texte latin in *Opera Calvini*, vol. 45).

— *Commentaires de M. Iean Calvin sur les cinq livres de Moyse*, édit. française de F. Etienne, Genève 1564 (texte latin in *Opera Calvini*, vol. 23-25).

- *Commentaires de l'Ancien Testament. t. I: Le livre de la Genèse* (1564), édit. Société Calviniste de France, Genève 1961 (texte latin in *Opera Calvini*, vol. 23).
- *Leçons et expositions familières sur les douze petits prophètes*, édit. française de S. Honorati, Lyon 1565 (texte latin in *Opera Calvini*, vol. 42-43).
- CÉSAIRE d'Arles (évêque en 503), *Sermones*, PL 39 et PL 67 (col. 1041).
- CLÉMENT d'Alexandrie (150-215 env.), *Le Pédagogue* I, SC 70, H.-I. Marrou et M. Hall, Paris 1960.
 - *Le Pédagogue* II, SC 108, C. Mondésert et H.-I. Marrou, Paris 1965.
 - *Le Pédagogue* III, SC 158, C. Mondésert, C(hantal) Matray et H.-I. Marrou, Paris 1970.
 - *Stromata* III, GCS 15, L. Fruechtel, Berlin 1960³, ou PG 8.
- CLÉMENT de Rome, *Épître aux Corinthiens* (95-98 env.), SC 167, A(nnie) Jaubert, Paris 1971.
- Decretalium Collectiones*, édit. Lipsiensis secunda post Ae.L. Richteri curas, instruxit Ae. Friedberg (pars secunda du *Corpus Iuris Canonici*), Graz 1959.
- Didachè* (80 env.), édit. J.-P. Audet, *La Didachè, Instructions des apôtres*, Paris 1958.
- DIOGÈNE LAËRCE (III^e siècle ?), *Vies et opinions des Philosophes*, Livre VII, édit. Bibliothèque de la Pléiade, Les Stoïciens, E. Bréhier, V. Goldschmidt et P. Kucharski, Paris 1962.
- A *Diognète* (200 env.), SC 33, H.-I. Marrou, Paris 1951.
- DURAND de Huesca (début du XIII^e siècle), *Liber contra Manicheos*, *Spicilegium sacrum Lovaniense*, Etudes et Documents 32, Ch(ristine) Thouzellier, Louvain 1964.
- EPICTÈTE (50-135 env.), *Entretiens*, édit. Les Belles-Lettres, J. Souilhé, Paris 1962-1965 (4 vol.).
- EPIPHANE (315-403), *Panarium* I, PG 41.
- D. ERASME (1467-1536), *In Annotationes Novi Testamenti*, édit. *Opera Omnia*, P. Vander, Lugduni Batavorum (Leyde) 1705, t. sextus.
- EUSÈBE de Césarée (265-340 env.), *Supplementa Quaestionum ad Marinum*, PG 22.
- Évangile de Thomas*, édit. R. Kasser, Neuchâtel 1961.
- GRÉGOIRE LE GRAND (pape de 590 à 604), *Liber Regulae Pastoralis*, PL 77.
 - *Epistulae*, PL 77.
 - *In septem psalmos poenitenciales expositio*, PL 79.
- GRÉGOIRE de Nysse (332-394 env.), *Traité de la virginité*, SC 119, M. Aubineau, Paris 1966.
- HERMAS, *Le Pasteur* (140 env.), SC 53 bis, R. Joly, Paris 1968².
- HUGUES de Saint-Victor (1096-1141), *De sacramentis christianae fidei*, PL 176.
 - *De B. Mariae Virginitate*, PL 176.
- IGNACE d'Antioche (35-107 env.), *Lettres*, SC 10, P. Th. Camelot, Paris 1958³.
- IRÉNÉE (120-200 env.), *Adversus haereses* I, PG 7.
- JEAN CHRYSOSTOME (354-407 env.), *Paraenesis ad Theodorum lapsum*, L. II, PG. 47.
- JÉRÔME (345-419 env.), *Epistolae* (*Lettres*), édit. Les Belles-Lettres, J. Labourt, Paris 1949-1963.
 - *Adversus jovinianum*, L. II, PL 23.
 - *De perpetua Virginitate B. Mariae*, PL 23.
 - *Commentaria in Epistolam ad Galatas*, PL 26.

- JUSTIN (100-165 env.), *Apologie I et II*, édit. Littératures chrétiennes 3, A. Hamman, Paris 1958.
- *Dialogue avec Tryphon*, édit. Littératures chrétiennes 3, A. Hamman, Paris 1958.
- E. KANT (1724-1804), *La religion dans les limites de la simple raison*, édit. J. Gibelin, Paris 1943.
- LACTANCE (IV^e siècle), *Divinae Institutiones*, PL 6.
- Liber de duobus principiis (Livre des deux principes)* (1240 env.), SC 198, Ch(ristine) Thouzelier, Paris 1973.
- M. LUTHER (1483-1546) (nous citons d'après la traduction française des *Œuvres*, 10 vol., Genève 1957 ss.).
- *Des bonnes œuvres* (1520), *Œuvres*, vol. 1.
- *A la Noblesse chrétienne de la Nation allemande sur l'Amendement de l'Etat chrétien* (1520), *Œuvres*, vol. 2.
- *De la Captivité babylonienne de l'Eglise* (1520), *Œuvres*, vol. 2.
- *Le Jugement de Martin Luther sur les Vœux monastiques* (1521), *Œuvres*, vol. 3.
- *De la vie conjugale* (1522), *Œuvres*, vol. 3.
- *Le Grand Catéchisme* (1529), *Œuvres*, vol. 7.
- *Von Ehesachen* (1530), édit. M. Luthers Werke, 30. Bd., Weimar 1910.
- *Le Psaume 117^e* (1530), *Œuvres*, vol. 6.
- *Prédication prononcée pour le mariage de C. Cruciger* (1536), *Œuvres*, vol. 9.
- METHODE d'Olympe (mort en 311), *Le Banquet*, SC 95, H. Musurillo et V.-H. Debidour, Paris 1963.
- PHILON d'Alexandrie (15 av. - 50 ap. J.-C. env.), *De Vita Mosis*, édit. *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, R. Arnaldez, J. Pouilloux et C. Mondésert, vol. 22, Paris 1967.
- *Quaestiones et solutiones in Exodum*, édit. *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, R. Arnaldez, J. Pouilloux et C. Mondésert, vol. 34 (à paraître).
- PIERRE LOMBARD (1100-1160 env.), *Sententiarum libri quatuor*, PL 192.
- PLINE LE JEUNE (62-120 env.), *Lettres*, édit. Les Belles-Lettres, M. Durry, Paris 1947.
- PSEUDO-CLÉMENT, *Epistulae duae ad Virgines*, PG 1.
- Rituel Cathare*, SC 236, Ch(ristine) Thouzelier, Paris 1977.
- TERTULLIEN (160-222 env.), *Apologeticum (Apologetique)*, édit. Les Belles-Lettres, J.-P. Waltzing, Paris 1971³.
- *De cultu feminarum (La toilette des femmes)*, SC 173, M(arie) Turcan, Paris 1971.
- *Ad uxorem*, PL 1.
- *De anima adversus philosophos*, PL 2.
- *Adversus Marcionem*, édit. E. Evans, Oxford 1972.
- Testament des XII Patriarches*, édit. R. H. Charles, *The Greek Versions of the Testament of the Twelve Patriarchs*, Oxford 1908 (réédit. Holdesheim 1960).
- THEODORET de Cyr († vers 468), *Quaestiones in Genesim*, PG 80.
- THOMAS d'Aquin (1225-1274), *Summa theologiae (Somme théologique)*, édit. La Revue des Jeunes, Paris 1925 ss.
- *De perfectione vitae spiritualis*, édit. des *Opusculs*, Veldrine, Blandel, Fournet, t. II, Paris 1857.

B — Auteurs modernes

- P. ARIES, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris 1973².
- J.-M. AUBERT, *La femme. Antiféminisme et christianisme*, Paris 1975.
- *Vivre en chrétiens au XX^e siècle*, 2 vol., Mulhouse 1976 ss.

- R. A. BAER, *Philo's use of the Categories Male and Female*, Leiden 1970.
- B. BARTMANN, *Précis de théologie dogmatique*, Mulhouse-Paris 1951⁷.
- P. BELS, *Le mariage des protestants français jusqu'en 1685*, Paris 1968.
- G. BEYREUTHER, *Sexualtheorien in Pietismus*, München 1963.
- R. BEZZOLA, *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident*, Paris 1966.
- A. BIÉLER, *L'homme et la femme dans la morale calviniste*, Genève 1963.
- K(ari) E. BØRRESEN, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Paris-Oslo 1968.
- A. BORST, *Les Cathares*, Paris 1974 (sur l'édition allemande de 1953).
- J. BOURKE, *Histoire de la morale*, Paris 1970.
- J.-P. BROUDEHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, Paris 1970.
- J. CHELINI, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, Paris 1968.
- H. CROUZEL, *L'Eglise primitive face au divorce*, Paris 1971.
- J. DAUVILLIER, *Le mariage dans le droit canonique de l'Eglise depuis le Décret de Gratien jusqu'à la mort de Clément V*, Paris 1933.
- F. DECRET, *Mani et la tradition manichéenne*, Paris 1974.
- J. DELUMEAU, *Le christianisme va-t-il mourir?*, Paris 1977.
- H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, Rome 1957⁸¹.
- M. DETIENNE, *Les Jardins d'Adonis; la mythologie des aromates en Grèce*, Paris 1972.
- A. DUMAS, *Le contrôle des naissances. Opinions protestantes*, Paris 1965.
- P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde*, Paris 1958.
— *Sacrement de l'amour. Le mystère conjugal à la lumière de la tradition orthodoxe*, Paris 1962.
- E(lisabeth) FIORENZA, « Le rôle des femmes dans le mouvement chrétien primitif », *Concilium* 111, 1976, p. 13-25.
- J.-L. FLANDRIN, *Les amours paysannes*, Paris 1975.
- W. FOERSTER, E. HAENCHEN, M. KRAUSE, *Die Gnosis I*, Zürich-Stuttgart 1969.
- M. FOUCAULT, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité*, t. I, Paris 1976.
- R.-C. GEREST, « Quand les chrétiens ne se mariaient pas à l'Eglise : histoire des cinq premiers siècles », *Lumière et Vie* n° 82, 1967, p. 24-27.
- G. GERMAIN, *Epictète et la spiritualité stoïcienne*, Paris 1964.
- E. GILSON, « Le christianisme et la tradition philosophique », *Revue des sciences philosophiques et religieuses* 2, 1941-1942, p. 249-266.
— *La théologie mystique de St Bernard*, Paris 1969³.
- P. GISEL, *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité*, Paris-Genève 1977.
- G. GLOTZ, *Etudes sociales et juridiques sur l'antiquité grecque*, Paris 1906.
- R.-M. GRANT, *La gnose et les origines chrétiennes*, Paris 1964 (sur l'édition américaine de 1959).
- P. GRIMAL, *La civilisation romaine*, Paris 1968.
- R. GRIMM, *L'avortement. Pour une décision responsable*, Lausanne 1972.
- L.-E. HALKIN, « Erasme et le célibat sacerdotal », *RHPR* 57, 1977, p. 497-511.
- B. HÄRING, *La Loi du Christ*, Tournai 1954.

- J.-E. KERNS, *Les chrétiens, le mariage et la sexualité*, Paris 1966.
- O. LÄHTEENMÄKI, *Sexus und Ehe bei Luther*, Turku 1955.
- F. LEBRUN, *La vie conjugale sous l'Ancien Régime*, Paris 1975.
- J. LEIPOLDT, *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum*, Leipzig 1954.
- H. LEISEGANG, *La gnose*, Paris 1951 (sur l'édition allemande de 1941).
- E. LE ROY LADURIE, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris 1976.
- H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1971⁷.
— *Décadence romaine ou antiquité tardive ? III^e-VI^e siècle*, Paris 1977.
- A. MEHAT, *Etude sur les Stromates de Clément d'Alexandrie*, Paris 1966.
- R. MEHL, *Ethique catholique et éthique protestante*, Neuchâtel 1970.
- A. MERAY, *La vie au temps des libres prédicateurs ou les devanciers de Luther et de Rabelais ; croyances, usages et mœurs intimes des XIV^e, XV^e et XVI^e siècles*, Paris 1878.
- M(arie)-O(dile) MÉTRAL, *Le mariage. Les hésitations de l'Occident*, Paris 1977.
- G. MOORE, *Judaism in the first Centuries of the Christian Era*, 3 vol., Cambridge (Mass.) 1927-1930.
- E. MORGAN, *The Puritan Family*, Boston 1956.
- P. NAUTIN, « Divorce et remariage dans la tradition latine », *Recherches de science religieuse* 62, 1974, p. 7-54.
- R. NELLI, *L'érotique des troubadours*, Paris 1974.
— *Le phénomène cathare*, Toulouse 1964.
- A. D. NOCK, *Christianisme et hellénisme*, Paris 1973 (sur l'édition américaine de 1964).
- J. T. NOONAN, *Contraception et mariage*, Paris 1969.
- A. NYGREN, *Eros et Agapè*, Paris 1944 (sur l'édition allemande de 1937).
- J. PAUL, *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval*, Paris 1973.
- S. PINCKAERS, *Le renouveau de la morale*, Tournai-Paris 1964.
- W. M. PLOEHL, *Geschichte des Kirchenrechts*, Wien-München 1960².
- H. PREISKER, *Christentum und Ehe in der drei ersten Jahrhunderten. Eine Studie zur Kulturgeschichte der alten Welt*, Berlin 1927.
- H. Ch. PUECH, *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris 1949.
- F(rance) QUERE-JAULMES, *La femme. Les grands textes des Pères de l'Eglise*, Paris 1968.
- K. RITZER, *Le mariage dans les Eglises chrétiennes du I^{er} au XI^e siècle*, Paris 1970.
- D. de ROUGEMONT, *L'amour et l'Occident*, Paris 1962.
- P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, Munster 1907.
- G(erta) SCHARFFENORTH, K. THRAEDE, « Freunde in Christus werden... ». *Die Bedeutung von Mann und Frau als Frage an Theologie und Kirche*, Gelnhausen/Berlin-Stein/Mfr. 1977.
- E. SCHILLEBEECKX, cf. bibliogr. II^e et III^e parties.
- H. W. SCHNEIDER, *The Puritan Mind*, 1966 (s.l.).
- R. V. SCHNUCKER, « La position puritaine à l'égard de l'adultère », *Annales E.S.C.* 27, 1972, p. 1379-1388.
- E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu-Christi*, 3 vol., Leipzig 1901-1909⁴.
- M. SIMON, *La civilisation de l'antiquité et le christianisme*, Paris 1972.

- R. SIMON, *Fonder la morale. Dialectique de la foi et de la raison pratique*, Paris 1974.
- M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise*, Paris 1969².
- R. STAUFFENEGGER, *Le mariage à Genève vers 1600*, Genève 1966.
- R. STUPPERICH, *Erasmus von Rotterdam und seine Welt*, Berlin - New York 1977.
- E(velyne) SULLEROT, *Histoire et mythologie de l'amour. Huit siècles d'écrits féminins*, Paris 1974.
- *Le fait féminin*, cf. bibliogr. Chapitre I. Citons ici les deux brefs chapitres : « Notes brèves sur le fait féminin au XII^e siècle » (G. DUBY, p. 421-424) et « A propos du destin de la femme du XVI^e au XX^e siècle » (E. LE ROY LADURIE, E. SULLEROT, M(ichèle) PERROT et J. P. ARON, p. 425-445).
- F. TANNER, *Die Ehe im Pietismus*, Zürich 1952.
- H(uguette) TAVIANI, « Le mariage dans l'hérésie de l'An Mil », *Annales E.S.C.* 32, 1977, p. 1074-1089.
- J. ten DOORNKAAT, *Le problème de l'avortement*, Berne 1952.
- C. VATIN, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, Paris 1970.
- P. VEYNE, « La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain », *Annales E.S.C.* 33, 1978, p. 35-63.
- F. WENDEL, *Le mariage à Strasbourg à l'époque de la Réforme, 1520-1692*, Strasbourg 1928.
- *Calvin, sources et évolution de sa pensée religieuse*, Paris 1950.
- « Interruption de grossesse. Réflexions pour une solution légale et humaine plus juste », *Bull. CPE* 27, 1975, n° 8.
- La sexualité. Pour une réflexion chrétienne*, Paris 1975.

Ouvrages se référant au chapitre V

- S. BAILEY, *The Man Women relation in christian thought*, London 1954.
- M. BELLET, *Réalité sexuelle et morale chrétienne*, Paris 1971.
- B. BESRET, *De commencement en commencement. Itinéraire d'une déviance*, Paris 1976.
- P. BRUCKNER, A. FINKIELKRAUT, cf. bibliogr. Chapitre I.
- F. CHIRPAZ, cf. bibliogr. Chapitre I.
- W. G. COLE, *Sex in Christianity and Psychoanalysis*, New York 1966.
- A. DONVAL, *Un avenir pour l'amour. Une nouvelle éthique de la sexualité dans le changement social d'aujourd'hui*, Paris 1976.
- F(rancine) DUMAS, *L'autre semblable*, Neuchâtel 1967.
- G. DURAND, *Sexualité et foi. Synthèse de théologie morale*, Montréal 1977.
- C. GEETS, *Psychanalyse et morale sexuelle*, Paris 1970.
- C. GEREST, « Le christianisme contre nos plaisirs », *Lumière et Vie* n° 114, 1973, p. 65-81.
- A. GUINDON, *The Sexual Language. An Essay in Moral Theology*, Ottawa 1976.

- J. KELLERHALS, « Couple et famille: ambiguïtés et tensions contemporaines », *Bull. CPE* 29, 1977, n° 5-6, p. 17-37.
- J. LE DU, *La sexualité. Eléments pour une créativité éthique*, Paris 1965.
- P. de LOCHT, *Les risques de la fidélité*, Paris 1972.
- L(ucy) MAIR, *Le mariage. Etude anthropologique*, Paris 1974.
- J. MALRIEU, *Préface à l'amour*, Cahiers du Sud 1953 (republié Honfleur 1971).
 — *Vesper*, Honfleur 1968.
 — *Le nom secret*, suivi de *La Vallée des rois*, Honfleur 1968.
 — *Nous ne voulons pas être heureux*, s.l., 1969.
 — *Les jours brûlés*, s.l., 1971.
 — *Le château cathare*, Paris 1972.
 — *Possible imaginaire*, Honfleur 1975.
- R. MEHL, *Société et amour*, Genève 1961.
- M. ORAISON, *Le mystère humain de la sexualité*, Paris 1966.
 — *Vie chrétienne et problèmes de la sexualité*, Paris 1972².
- O. PIPER, *L'Evangile et la vie sexuelle*, Neuchâtel 1955.
- J. POHIER, *Le chrétien, le plaisir et la sexualité*, Paris 1974.
 — *Quand je dis Dieu*, Paris 1977.
- P. RICŒUR, cf. bibliogr. Chapitre I.
- P. SCHILLEBEECKX, cf. bibliogr. Chapitres II et III.
- D. VASSE, *Le temps du désir*, Paris 1969.
 — « Le plaisir et la joie », *Lumière et Vie* n° 114, 1973, p. 82-103.
- L. VINCENT DOUCET-BON, cf. bibliogr. Chapitres II et III.
- Sexe et moralité*, Rapport présenté au Conseil britannique des Eglises en octobre 1966, Neuchâtel 1967.
- Engagement et fidélité*, Paris 1970.
- Nouveau livre de la foi. La foi commune des chrétiens*. Sous la direction de J. Feiner et L. Vischer, Paris-Genève 1976.

Les dictionnaires et encyclopédies suivants ont été consultés:

- Dictionnaire de Théologie catholique*, édit. A. Vacant, E. Mangenot et E. Amann, Paris 1903-1950.
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3^e édit., édit. K. Gallig, Tübingen 1957-1965.
- Encyclopaedia Judaica*, édit. C. Roth et G. Wigoder, Jérusalem 1972 ss.
- Encyclopaedia of Religion and Ethics*, édit. J. Hastings, Edinburgh 1908-1921.
- Encyclopaedia Universalis*, édit. C. Gregory, Paris 1968-1975.
- Lexikon für Theologie und Kirche*, 2^e édit., édit. J. Höfer et K. Rahner, Freiburg i.B. 1957-1967.
- Reallexikon für Antike und Christentum*, édit. T. Klauser, Stuttgart 1950 s.
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, édit. G. Kittel et G. Friedrich, Stuttgart 1933-1978.

Les abréviations suivantes ont été utilisées :

- Bull. CPE* = Bulletin du Centre Protestant d'Etudes, Genève.
CBQ = Catholic Biblical Quartely.
ETR = Etudes théologiques et religieuses, Montpellier.
RHPR = Revue d'histoire et de philosophie religieuse, Strasbourg.
RTP = Revue de théologie et de philosophie, Lausanne.
DENZ = H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, Rome 1957 ⁸¹.
TOB = Traduction œcuménique de la Bible (édition intégrale en 2 volumes), Paris 1972 et 1975.

INDEX NOMINUM

A. Auteurs et textes anciens

Abélard P., p. 117, 118, 119, 221
 Albert le Grand, p. 123, 124
 Ambroise, p. 94, 96, 99, 109, 220
 Anselme de Laon, p. 132
 Aristophane, p. 183
 Aristote, p. 107, 123, 124, 221
 Augustin, p. 10, 79, 94, 95, 96, 99, 100, 101, 104, 106, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 120, 124, 127, 128, 131, 220, 221
Actes apocryphes, p. 85, 112
 Basile d'Ancyre, p. 96
 Basile de Césarée, p. 96, 128
 Basilide, p. 86, 87
 Bède le Vénérable, p. 128
 Bèze de Th., p. 134
 Boehme J., p. 87
 Bogomil, p. 122
 Bonaventure, p. 124
 Bucer M., p. 134, 138, 142, 222
Barnabé, épître de, p. 82
 Callixte, pape, p. 92
 Calvin J., p. 134, 136, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 155, 156, 157, 222
 Carpocrate, p. 87
 Cassien J., p. 63, 85
 Césaire d'Arles, p. 116
 Chrysippe, p. 83
 Clément d'Alexandrie, p. 63, 84, 85, 86, 87, 88, 96, 100, 109, 110, 113, 219
 Clément de Rome, p. 82
 Clément, Pseudo-, p. 96
 Cyprien, p. 71, 110
 Diogène L., p. 83
Didachè, p. 82
Diognète, épître à, p. 90
 Eckhardt Me, p. 87, 148
 Egbert d'York, p. 128
 Engels F., p. 190
 Epictète, p. 104
 Epiphane de Salamine, p. 86, 129
 Epiphane, fils de Carpocrate, p. 87
 Erasme D., p. 134, 137, 141, 222

Euripide, p. 9, 19, 172
 Eusèbe de Césarée, p. 101
Egyptiens, evangile des, p. 85
 Gérard de Cambrai, p. 112
 Gouge W., p. 160
 Gratien, p. 104, 130
 Grégoire IX, pape, p. 131
 Grégoire le Grand, pape, p. 117
 Grégoire de Naziance, p. 110
 Grégoire de Nysse, p. 94, 96, 97, 98, 99, 103, 220
 Grotius H., p. 158
 Guillaume d'Aquitaine, p. 125
 Guilhem de Durfort, p. 123
 Héloïse, p. 118, 119
 Héric, p. 112
 Hermas, p. 67, 82, 91, 92
 Hillel, p. 58
 Hincmar, p. 130
 Homère, p. 183
 Hugues de Saint-Victor, p. 117, 120, 121, 130, 132, 221
 Ignace d'Antioche, p. 82, 90
 Irénée, p. 84, 86, 87, 88, 219
 Isidore, p. 86
 Isidore, Pseudo-, p. 129
 Jean Chrysostome, p. 71, 94, 96, 99, 110, 128, 220
 Jean Climaque, p. 169
 Jean Scot, p. 112
 Jérôme, p. 94, 95, 96, 99, 104, 110, 128, 129
 Josèphe, p. 58
 Julien d'Eclane, p. 127
 Justin, p. 81, 96
 Justinien, p. 90
 Kant E., p. 156, 157, 165, 173, 223
 Laclos, p. 20
 Lactance, p. 95, 128
 Lombard P., p. 104, 117, 130
 Luther M., p. 46, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 140, 141, 143, 161, 222
Latran, IV^e Concile de, p. 117

Mani, p. 100
 Marcion, p. 84, 86
 Marie de Champagne, p. 119
 Marie de France, p. 120
 Méthode d'Olympe, p. 96, 98
 Middleton R., p. 125
 Molière, p. 20, 21

Nicolas, pape, p. 127

Origène, p. 95, 128

Paulin de Nole, p. 127
 Peire Vidal, p. 123
 Philon, p. 102, 108, 109
 Platon, p. 107, 183
 Pline le Jeune, p. 81, 84
 Poseidippos, p. 81
 Prodicos, p. 87

Rabbi Aqiba, p. 58
 Raimon de Miravel, p. 123
 Raymond de Pennafort, p. 131
 Régimond, p. 130
 Rémi d'Auxerre, p. 112
 Robert d'Arbrissel, p. 125
 Rousseau J.-J., p. 173

Sade, p. 21
 Schammaï, p. 58
 Sénèque, p. 104
 Sextus, p. 104
 Stobée, p. 104

Tatien, p. 85
 Tertullien, p. 83, 84, 90, 91, 92, 108, 109, 110, 219
 Théodoret, p. 95
 Thomas d'Aquin, p. 109, 123, 124, 125, 132, 221
 Trajan, p. 81, 84
Testament des XII Patriarches, p. 109
Thomas, évangile de, p. 85
Trente, Concile de, p. 142, 149, 152, 153, 169

Xénophon, p. 183

Zénon, p. 83
 Zinzendorf, p. 160
 Zwingli, U., p. 134, 222

* * *

B. Auteurs modernes

Abott T. K., p. 73
 Allo E.-B., p. 68
 Amado Lévi-Valensi E., p. 34, 211, 213
 Aubert J.-M., p. 107, 108, 109, 154
 Audet J.-P., p. 82

Baer R. A., p. 108
 Baltensweiler H., p. 64
 Barre M. L., p. 70
 Barrett C. K., p. 68
 Barth K., p. 39, 136, 156
 Barth M., p. 73
 Bartmann B., p. 148
 Bataille G., p. 10
 Batiffol P., p. 84
 Bels P., p. 134, 141, 142, 144, 145
 Besret B., p. 177
 Beyreuther G., p. 160
 Bezzola R., p. 125
 Bieler A., p. 134, 136
 Billerbeck P., p. 58, 62
 Blinzler J., p. 70
 Boisdéffre de P., p. 149
 Bonnard P., p. 62, 64
 Bonnet, p. 85
 Bonsirven J., p. 64
 Børresen K. E., p. 108
 Borst A., p. 121, 122, 123
 Bourke V. J., p. 158
 Braun H., p. 62
 Bride A., p. 129
 Briend J., p. 35
 Broudehous J.-P., p. 84, 86
 Brownmiller S., p. 9
 Bruckner P., p. 13, 190, 207
 Brunner E., p. 156
 Bultmann R., p. 58, 102, 156

Chéreau P., p. 21
 Chirpaz F., p. 10, 17, 18, 185, 194
 Cohen A., p. 58, 107
 Conzelmann H., p. 68, 70
 Cooper D., p. 13, 14
 Crespy G., p. 39, 41, 167
 Crouzel H., p. 128
 Cunningham A., p. 209

Daniel C., p. 62
 Dauvillien J., p. 130
 David P., p. 24, 25, 188

- Decret F., p. 100
 Delumeau J., p. 154
 Demos J., p. 161
 Denzinger H., p. 117
 Detienne M., p. 103
 Dibelius M., p. 73
 Dolto F., p. 24
 Doornkaat ten J., p. 163
 Douglas M., p. 7, 31
 Dublanchy P., p. 148
 Dumas A., p. 57, 162
 Dumas F., p. 209
 Dupont J., p. 64, 65
 Duquoc C., p. 39, 167
 Durand G., p. 211

 Eck M., p. 211
 Eersel van P., p. 155
 Eluard P., p. 16, 173
 Evdokimov P., p. 39, 167

 Faessler M., p. 200
 Fargier M.-O., p. 9
 Fatio N., p. 17
 Faugeton C., p. 9
 Finkielkraut A., p. 13, 190, 207
 Fiorenza E., p. 107
 Flandrin J.-L., p. 103, 142
 Florentin-Smyth F., p. 209
 Foerster W., p. 86
 Foucault M., p. 147, 154, 169
 Freud S., p. 8, 193
 Fuchs E., p. 14, 57, 72, 136, 150

 Gagnebin C., p. 136
 Geisendorf W., p. 23
 Gerest R.-C., p. 92, 128
 Germain G., p. 83
 Gilson E., p. 106, 118
 Girard R., p. 8, 9, 19
 Gisel P., p. 159, 165
 Glotz G., p. 81
 Gnika J., p. 73
 Grant R. M., p. 86
 Grelot P., p. 43
 Griffin S., p. 9
 Grimal P., p. 90
 Grimm R., p. 132, 163

 Haenchen E., p. 86
 Halkin L.-E., p. 137
 Häring B., p. 148, 149
 Haupt E., p. 73

 Hering J., p. 68
 Hesnard A., p. 207
 Heusch de L., p. 7
 Hocquenghem G., p. 211
 Hoffmann P., p. 61, 64, 65, 70
 Humbert P., p. 43

 Isambert, p. 142

 Jacob E., p. 56, 75
 Jeannière A., p. 17, 19
 Jeremias J., p. 81

 Kellerhals J., p. 22, 23
 Kerns J. E., p. 100, 167
 Klostermann E., p. 81
 Krause M., p. 86
 Kümmel W. G., p. 68

 Lacan J., p. 23
 Lähtenmäki O., p. 135
 Lambert Th., p. 9
 Landes M.-G., p. 192
 Laplantine F., p. 14, 15
 Lebrun F., p. 133, 145
 Leclerc A., p. 17, 18
 Leclercq H., p. 109
 Leenhardt Fr. J., p. 43, 59, 61, 65, 67
 Leipoldt J., p. 107
 Leisegang H., p. 86, 87
 Le Roy Ladurie E., p. 122, 124, 125
 Lietzmann H., p. 68
 Lipsius, p. 85
 Lohfink N., p. 43
 Lys D., p. 54, 55, 195

 Mair L., p. 183, 184
 Malrieu J., p. 197, 198, 199
 Mandouze A., p. 206
 Margot J.-C., p. 64
 Marrou H.-I., p. 102
 Marx K., p. 15
 Masson C., p. 73
 Mead M., p. 11
 Medea A., p. 9
 Mehat A., p. 88
 Mehl R., p. 147, 148
 Mehl-Koehnlein H., p. 46
 Meray A., p. 133
 Mérode de M., p. 54
 Métral M.-O., p. 119, 120, 121
 Moltmann-Wendel E., p. 209
 Moore G., p. 81

- Morgan E., p. 161
 Murphy O'Connor J., p. 46

 Nautin P., p. 91, 128
 Neili R., p. 119, 121, 122
 Nock A. D., p. 81, 84
 Noonan J. T., p. 88, 100, 102, 104, 113, 117, 125
 Nygren A., p. 158

 Oraison M., p. 211, 213
 Ossipow W., p. 15, 177
 Oyen van H., p. 54, 57, 75

 Pasini W., p. 23
 Pasolini P. P., p. 192
 Patai R., p. 54, 57
 Paul VI, pape, p. 149, 152, 162, 163
 Pie IX, pape, p. 153
 Pinckaers S., p. 154
 Pinto de Oliveira C.-J., p. 154
 Ploechl W. M., p. 129, 131
 Plummer A., p. 68
 Pohier J. M., p. 100, 167, 189, 208
 Puech H. Ch., p. 100
 Puyo J., p. 155

 Quéré-Jaulmes F., p. 107, 108, 209

 Rad von G., p. 31, 43
 Reich W., p. 13, 14
 Rendtorff H., p. 73
 Ricoeur P., p. 44, 173
 Rist G., p. 72
 Ritzer K., p. 90, 91, 127, 129
 Robert Ph., p. 9
 Robertson A., p. 68
 Robinson J. A. T., p. 46
 Rougemont de D., p. 121
 Rousselot P., p. 125
 Ruegg U., p. 107

 Safouan M., p. 19
 Scharffenorth G., p. 107, 209
 Schelsky H., p. 8, 9, 11
 Schillebeeckx E., p. 55, 56, 64, 65, 75, 76, 90, 91, 127, 130, 131, 153, 184
 Schlatter A., p. 68, 73
 Schlier H., p. 73
 Schmithals W., p. 46
 Schneider H. W., p. 161
 Schnucker R. V., p. 160
 Schürer E., p. 81
 Scott E. F., p. 73
 Senarclens de J., p. 163
 Simon R., p. 150, 154
 Spanneut M., p. 88, 105, 109
 Stauffenegger R., p. 134
 Strack H. L., p. 58, 62
 Struve T., p. 209
 Sullerot E., p. 19, 119, 125

 Tanner P., p. 160
 Taviani H., p. 112
 Texier G., p. 17
 Thibault O., p. 19
 Thraede K., p. 107, 209
 Thompson K., p. 9
 Touzellier Ch., p. 121

 Vasse D., p. 24, 25, 32, 192, 193
 Vatin C., p. 81
 Vaux de R., p. 54
 Veyne P., p. 83, 89, 91, 102
 Villien A., p. 131
 Vincent Doucet Bon L., p. 183, 184
 Vogel C., p. 116

 Weiss J., p. 68
 Wendel F., p. 134, 138, 142, 144, 145, 156
 Wendland H. D., p. 68

 Yannaras C., p. 169

INDEX BIBLIQUE

Genèse (Gn)

1,1-2,4	p. 33, 38
1	p. 175
1,2	p. 32, 33
1,4.6	p. 33
1,11.12.21.24.25	p. 33
1,20.25.28	p. 31
1,22	p. 34
1,26	p. 39
1,27	p. 33, 34, 38, 39
1,28	p. 34, 39, 100
2-3	p. 37, 42, 43-46, 51, 217
2,5-3,24	p. 38
2	p. 40, 44, 57, 108, 130, 175
2,7	p. 201
2,16	p. 43
2,18-24	p. 44, 54n
2,18	p. 54, 138n, 144n, 218
2,20	p. 45, 217
2,23	p. 40, 42, 45, 217
2,23s	p. 138
2,24	p. 38, 39, 168
2,25	p. 44
3	p. 57
3,1-5	p. 43
3,1	p. 43
3,5	p. 43
3,6	p. 44
3,7	p. 44
3,8	p. 44
3,11	p. 43
3,12-13	p. 44
3,12	p. 44
3,14-19	p. 43
3,16-19	p. 44
3,16	p. 45, 54, 55, 168, 217
3,17-19	p. 45
3,20	p. 45, 217
4,1	p. 45, 217
5,1-32	p. 35n
5,2	p. 33
10,1-32	p. 35n
11,10-32	p. 35n

12,1-3	p. 45
15,6	p. 45
17,10-14	p. 34
17,15-21	p. 35
18,10-14	p. 35
19	p. 50n
19,1-29	p. 211n
24	p. 35
29	p. 35
34	p. 50n
38,9ss	p. 32

Exode (Ex)

1,8	p. 108n
19,15	p. 116

Lévitique (Lv)

11-16	p. 31
11	p. 31, 82
11,2-8	p. 31
11,6	p. 82n
11,9	p. 32
11,9-12	p. 31
11,13-23	p. 31
11,20	p. 32
11,24.28.32-38	p. 32
11,29	p. 82n
11,42	p. 32
11,44	p. 33
12	p. 31, 32
13-14	p. 31, 32
15	p. 31, 32
15,1-15	p. 32
15,16-17	p. 32
15,18	p. 33
15,19-27	p. 32
16	p. 31

17	p. 32
18	p. 33, 65
18,6-18	p. 65
18,7-18	p. 33
18,19	p. 33
18,20	p. 33
18,21	p. 33
18,22	p. 33, 211n
18,23	p. 33
18,26-28	p. 33n
19,2	p. 33
19,9	p. 33
19,9-18	p. 33n
19,35ss	p. 33n

20,13	p. 211n
21,16-23	p. 33n

Deutéronome (Dt)

22,5	p. 33n
22,9-11	p. 33
22,13-23,1	p. 50n
23,18	p. 211n
24,1-4	p. 50n
24,1	p. 58, 65

Juges (Jg)

19-21	p. 50
19,22-26	p. 50

Premier livre de Samuel (1 S)

18,20	p. 56n
20,17	p. 213

Deuxième livre de Samuel (2 S)

13,1-15	p. 45
---------	-------

Premier livre des Rois (1 R)

19,11-13	p. 172
----------	--------

Esaïe (Es)

54,1-17	p. 56n
---------	--------

Jérémie (Jr)

3,1-5	p. 56n
31,1-4	p. 56n
31,21-22	p. 56n

Ezéchiël (Ez)

16,1-63	p. 56n
23,1-49	p. 56n

Osée (Os)

1-3	p. 56n
-----	--------

Malachie (Ml)

2,14	p. 136
2,16	p. 136n

Psaumes (Ps)

18	p. 138
51,7	p. 116

Proverbes (Pr)

5	p. 140
---	--------

Cantique des cantiques (Ct)

1,15-2,5	p. 54, 55
4,9-12	p. 55
7,2-5	p. 196
7,3-10	p. 55
7,8-10	p. 196
7,11	p. 55
7,11-14	p. 195
8,6-7	p. 55

Ecclésiaste (Qo)

11	p. 140
----	--------

Evangile de Matthieu (Mt)

5,20	p. 64
5,21-48	p. 37n
5,21.27.31.33	p. 64
5,27	p. 37n

5,27s	p. 61n
5,32	p. 60n, 61n, 63-68, 128
6,24	p. 37n
8,13	p. 46n
10,37s	p. 63n
19,1-3	p. 38n
19,1-8	p. 58-59
19,4-6	p. 38-41, 58n, 217
19,4-5	p. 39
19,4	p. 38
19,6	p. 66
19,7-9	p. 38n
19,7-8	p. 59
19,8	p. 38
19,9	p. 60n, 63-68, 129n
19,10-12	p. 62
19,10	p. 60, 140n
19,23s	p. 37n
19,29	p. 63n
21,31-32	p. 60n
22,30	p. 63n
23	p. 60

Evangile de Marc (Mc)

2,25-26	p. 128
10,1-10	p. 58-59
10,6-9	p. 38-41
10,6-7	p. 39
10,11-12	p. 60n
10,29	p. 63n
11,15-19	p. 60

Evangile de Luc (Lc)

7,36-50	p. 60n
14,20	p. 63
14,25-27	p. 63n
16,9	p. 37n
16,13	p. 37n
16,18	p. 60n
18,29	p. 63
20,34-35	p. 63

Evangile de Jean (Jn)

1,14	p. 201
8,1-11	p. 60n, 170
21,15-17	p. 170

Actes des apôtres (Ac)

15,20	p. 64
15,23-29	p. 64

Epître aux Romains (Rm)

1,16	p. 214
1,18-3,20	p. 214
1,18-32	p. 81
1,22-32	p. 81n
1,22-29	p. 81n
1,24-27	p. 81n
1,25	p. 213
1,26-27	p. 211n, 213
1,29-32	p. 213
6,15s	p. 87n
7,7	p. 114
8,19-22	p. 76n

11,25	p. 137
13,1-7	p. 72n
16,25	p. 137

Première épître aux Corinthiens (1 Co)

2,7	p. 137
5,1-8	p. 87n
5,1	p. 47
6,9	p. 211n, 214
6,12-20	p. 46-49, 68n
6,12	p. 47, 68n
6,13	p. 47
6,13.19s	p. 68
6,15-17	p. 48
6,15	p. 48
6,19	p. 48, 49, 201
7	p. 68-72
7,1-6	p. 69
7,1	p. 68n
7,3-4	p. 69

7,3	p. 124
7,4	p. 69, 73n, 178
7,5	p. 69, 140n
7,7	p. 69
7,8	p. 69
7,9	p. 69, 70n
7,10-11	p. 70
7,12-17	p. 92
7,12-14	p. 70
7,14	p. 70n
7,15-16	p. 70
7,17-24	p. 70
7,20	p. 71
7,25	p. 71
7,26-28	p. 71
7,29-35	p. 71
7,29-31	p. 69
7,35	p. 71
7,36-38	p. 71
7,39-40	p. 72
7,39	p. 137n

8 p. 23

9,24s.27 p. 68

10,23 p. 47

11,2-16 p. 75n

11,3.7.8.9 p. 75n

11,4-10 p. 143n

11,5 p. 73n

11,11 p. 75n, 140n

11,13ss p. 75

14,26-40 p. 73n

14,34 p. 73n

Épître aux Galates (Ga)

3,21 p. 95n

3,28 p. 107, 168

5,13 p. 87n

Épître aux Ephésiens (Ep)

5 p. 86, 99, 116, 121, 143

5,21-33 p. 73-76

5,21 p. 74

5,22 p. 74

5,23 p. 74

5,25ss p. 175

5,25 p. 74

5,27 p. 74

5,28 p. 76, 178

5,29 p. 176

5,32 p. 48, 116, 131, 137

Épître aux Colossiens (Col)

3,18s p. 72

Première épître aux Thessaloniciens (1 Th)

4,3-7 p. 72

Première épître à Timothée (1 Tm)

1,9-10 p. 81

1,10 p. 211n, 214

2,13 p. 138n

4,3 p. 86

Deuxième épître à Timothée (2 Tm)

3,2-4 p. 81n

Épître à Tite (Tt)

2,4-5 p. 73n

3,3 p. 81n

Épître aux Hébreux (He)

13,4 p. 86

Première épître de Pierre (1 P)

2,16 p. 87n

3,1-7 p. 73n

4,3 p. 81n

Deuxième épître de Pierre (2 P)

2,19 p. 87n

INDEX THÉMATIQUE

- ADULTÈRE, p. 33, 60s., **65s.**, 77, 82, 84, **91s.**, 104, 114s., 125, 128s., **136**, 160.
- ALTÉRITÉ, p. 21, **25.**, 39, 41s., **44**, **45s.**, **50s.**, 108s., 120, 172, **175**, 178, 180s., 186, 189, 193, 199, 206s., 208, 213.
- AMOUR, p. 20, 22, 35, 41s., **55-57**, **75s.**, 78, 88, 94, **103**, 104, 118s., **120s.**, 122, **123**, 130, 140, 152, **157s.**, 160, 168, **175**, 181, 190, 195, **197s.**
- AMOUR COURTOIS, p. 118s., 122s.
- ANTHROPOLOGIE, p. 7, 23, 27, 37, **38**, 50, 103ss., **148s.**, **155-157**, 201, 208.
- ASCÉTISME, p. 63, **68**, **69**, 71, **84s.**, 88, 100, 101s., 107, 160, **180s.**, 193.
- AVORTEMENT, p. 82, 84, **163-165**.
- BEAUTÉ, cf. érotisme
- CARESSE, p. **194s.**
- CATHARISME, p. 117, **121-123**.
- CÉLIBAT, p. 62, 69s., 71, 83, **95**, **96-98**, 99-101, **109s.**, 123, 133, 136, **140**, 144, 149, 168.
- CHASTETÉ, p. **82**, 84, 88, 95, 114, **121**, 122s., **135**, **173**, 181.
- CIRCONCISION, p. 34.
- COMMUNISME SEXUEL, p. 83, 87.
- CONTINENCE, cf. chasteté
- CONTRACEPTION, p. 84, 101, **151s.**, **162s.**
- CONVOITISE, p. 35, 37, 44, 61, 81, 157, **172s.**
- CORPS, p. 10, 17s., 21, 23s., 32, 39, **46-49**, 51, 68s., 73s., 76, 81, 85, 94s., 97s., 100, 108, 113, 122, 139, 143, 148s., 173, 178s., 180s., 189, 192s., 194s., 196, 200s.
- COUPLE, p. 12, 22, 35, 40s., 50, 53, 55, 57, 59s., 67, 69, 74, 78, 92, 103s., 114s., 117, 120s., 127, 143, 145, 159s., 161, 163, **175-187**, 190s., 201.
- DIFFÉRENCE SEXUELLE, p. 16, 25s., **33-36**, 38s., 40, 45, 113, 168, 175, 186, 200, 212.
- DIVORCE, p. **58-61**, **63-68**, 89, **91s.**, 115, **128s.**, **136s.**
- DUALISME, p. 47s., 88, 103, 122, 173, 203.
- ENFANT, p. 17, 22, 23-25, 35, 45, 57, 81, 96, 99s., 114, 124, 164, **187s.**, 190, 192, 202.
- ÉROTISME, p. 14, 54s., 119s., 123, 157s., **189-201**.
- ETHIQUE, p. 1s., 5s., 9, 12s., 20, 22, 25, 27s., 29s., 72, 79s., 103s., **147-165**, 175, 202s., **205-209**.
- ETHIQUE ET ESCHATOLOGIE, p. **105-107**, 159, 168.
- EXPOSITION D'ENFANT, p. 81s.
- FAMILLE, p. 39, 57, 102, 114, 124, 141-143, 144, 161, 162.
- FÉCONDITÉ, cf. procréation
- FEMME, p. 7, 11, **17-19**, 32s., 40, 42s., 45, 59, 74-76, 87, **107-110**, 114, 118s., 121, 123, 125s., 139s., 144, 185, 195, 198, 208s.
- FIDÉLITÉ, p. 15, 56, 82, 114, 124, **176-179**.
- FINITUDE, p. 19, 25s., 35, **42-44**, 46, 49, 50s., 173, 178, 191s., 194s., 199s., 201, 207, 213.

FONCTION SYMBOLIQUE DU COUPLE, p. 41, **55s.**, 74, **76**, 175s., 181.
FRAGILITÉ, cf. finitude

GNOSE, GNOTICISME, p. 39, 47, 84, 86-88, 100, 113, 122, 192.

HOMOSEXUALITÉ, p. 33, 81s., 89, **211-214**.

HONTE, p. 10, 44, 94s.

IDOLÂTRIE, p. 36, **41s.**, 46, 50, 114, **191s.**, 213.

IMAGE DE DIEU, p. 33s., **43-46**.

INDIFFÉRENCIÉ, cf. finitude

INTERDIT, p. 7s., 14, 19, **24s.**, 31, 43, 45, 65, 103, 120.

LÉGALISME, p. **58-61**, 64, 66s., 77, 145.

LIBERTÉ, p. 29, 46s., 70, **87**, 102, **134-137**, 152, 154, 177, **179-181**.

LIBIDO, p. **94**, 96, 113, 124.

LIMITE, cf. finitude

LOI, p. 23-26, 38, 59, 64, 72, 81, 87, 165.

LOI NATURELLE, cf. nature

MANICHÉISME, cf. gnose, gnosticisme

MARIAGE, ACTE SOCIAL, p. **183-186**, 202s.

— DÉFINITION, p. 182s.

— MIXTE, p. 70, 92.

— RELIGIEUX, p. 90, 127, 129, 148, 153.

MORALE, cf. éthique

NARCISSISME, p. 26, 193.

NATURE, p. 7s., 16, 18s., 87, **88**, 103, 138, **149-152**, 162, 165, 195.

NORME, p. 5s., **8s.**, 12, 15, 20, 22, 27, 29, 63, 161, 206.

PANTHÉISME, cf. sacralisation de la sexualité

PÉCHÉ, p. **46**, 67, 82, **94-96**, 100, **113s.**, 117, 167, 170, 172s.

PLAISIR, p. 8, 9, **12-14**, 54, 94s., 104, 119s., 124s., 167, **191-195**, 200, 203.

PORNÉIA, p. **64-68**.

PROCRÉATION, p. **34s.**, 39, 45, 57, 85s., 88, 95, 100, 102, 108, 114, 117, 122s., 152, 162, 187s.

PUR-IMPUR, p. 7, **31-33**, 149, 212.

PURITANISME, cf. ascétisme

SACRALISATION DE LA SEXUALITÉ, p. 13, 19s., **44**, **55**, 81, 170, 199s.

SACRAMENTALITÉ DU MARIAGE, p. **115s.**, 121, **131s.**, **137-139**.

SADISME, cf. sexualité et violence

SEXOLOGIE, p. 12s., 189s., 200, **207s.**

SEXUALITÉ ET ACTION POLITIQUE, p. 13, 185, 199, 202s., 208.

— ET LANGAGE, p. 10-12, 14s., 16, 23-26, 27, 29, 196.

— MASCULINE, p. 16, 109.

- ET MODÈLE ÉCONOMIQUE, p. 14s., **176s.**, 185, 202s.
- ET POUVOIR DE L'ÉGLISE, p. 152-154, **169s.**
- ET VIOLENCE, p. 8, 9, **21**, 42, **45**, 77, 101, 167s., 172, 191, 194, 213.
- ET TRAVAIL, p. 9s., 11.

SOUILLURE, cf. pur-impur

SOUSSION, SUBORDINATION DE LA FEMME, p. 45, 56n., **73-76**, 108s., 143, 160, 185.

STOÏCISME, p. 88s., 102, **103-105**, 150.

TABOU, cf. interdit

VIOL, p. 9, 22.

VIRGINITÉ, cf. célibat

VEUVAGE, p. 72, 92.

SÉRIES THÉOLOGIQUES

publiées sous la direction de Pierre Gisél, avec la collaboration de Claude Bridel, Marc Faessler, Olivier Fatio, Eric Fuchs, Philippe Gilliéron, François Vouga et Jean Zumstein.

Franz LEENHARDT. *L'Eglise. Questions aux catholiques et aux protestants.*

Richard LEHMANN. *L'épître à Philémon. Le christianisme primitif et l'esclavage.*

Pierre VITTOZ. *L'attrait des religions orientales et la foi chrétienne.*

B. GILLIERON. *Le Saint-Esprit, actualité du Christ.*

R. MARTIN-ACHARD. *Et Dieu crée le ciel et la terre.*

R. MARTIN-ACHARD, E. STAROBINSKI-SAFRAN, F. BOVON, E. JUNOD, Y. CHRISTE,
F. WUEST, P. de CAPRONA, M. FAESSLER. *La figure de Moïse.*

Claude BRIDEL et coll. *Communion et Communication.*

Gabriel WIDMER. *L'aurore de Dieu au crépuscule du XX^e siècle.*

Gabriel MÜTZENBERG. *L'obsession calviniste.*

Achévé d'imprimer
le 28 février 1979
par KUNDIG, Genève

